سرّ القدر

عند العرفاء

الشيخ فادي ناصر

دار الولاء
بيروت - لبنان

سرّ القدر
عند العرفاء



بيـروت - لبنـان، بـرج البراجـنة، الرويــس، شـارع الرويـس
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133 | P.O. Box: 307/25
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com | www.daralwalaa.com

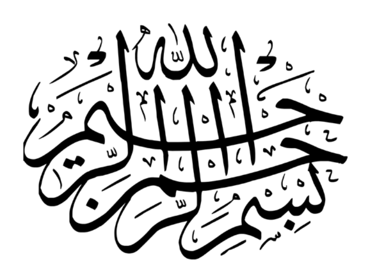
ISBN 978-614-420-167-1

اسم الكتاب: سرّ القدر عند العرفاء.
المؤلف: الشيخ فادي ناصر.
الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الثانية (منقّحة) بيروت-لبنان ١٤٣٦هـ ٢٠١٥م

سرّ القدر عند العرفاء

الشيخ فادي ناصر




بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

سرّ القدر من الأبحاث العميقة التي يتناولها العرفان الإسلامي بالبحث والتحقيق، بل قد يكون المنهج الوحيد الذي يبحث هذا الموضوع بهذا القدر من العمق والشمولية، ويقدّم أجوبة واضحة ومنسجمة مع الآيات والروايات التي تحدثت عن هذا الأمر. وللوهلة الأولى قد يظن القارئ أن مراد العارف بسرّ القدر هو بحث القضاء والقدر الإلهي الذي بحثه الفلاسفة والمتكلمون كلٌّ بحسب منهجه وأسلوبه، ولكن ما سوف يتبيّن لاحقاً أن مراده شيئاً آخر أوسع وأشمل...

ولبحث سرّ القدر الأهمّية الفائقة وتأثيره الأكيد على رؤية الإنسان الكونية، وعلى سلوكه العملي والمعنوي، وارتباطه بالخالق سبحانه وتعالى. فهو من جانب يلقي الضوء على جوانب معرفية كانت مستورةً وخافيةً في غيبات كنوز تراثنا الإسلامي، ممّا يعطي الإنسان فرصة للإطلالة على نوع جديد من الرؤى والتحليلات التي تعيد تصحيح وبلورة ما سبق وأن كوّنه الإنسان من استنتاجات وتصوّرات ربما لم تكن لتجيب عن أسئلة كثيرة

ما زالت تدور في خلده وتعصف بفكره من وقت لآخر.

ومن جانب آخر تكمن أهمّية سرّ القدر في جنبته العملية، فإن الواصل إلى سبر أغوار هذا العلم عن قناعة ودراية سوف تسنح له فرصة قلّ نظيرها، بحيث سيجد نفسه أمام منظومة جديدة لكيفيّة الارتباط بالحق عزّ اسمه، وستمتدّ آثار هذا الكشف ليطال كل تفاصيل هذه العلاقة، ليضع في نهاية المطاف رحله في جنب الحق سعيداً بلقائه، فرحاً بالنظر إلى وجهه، مترنّماً قائلا:

«إلهي ما ألذّ خواطر الإلهام بذكرك على القلوب،
وما أحلي المسير إليك بالأوهام في مسالك الغيوب،
وما أطيب طعم حبّك، وما أعذب شرب قربك»(١).

وهذا البحث نظراً لدقّته وعمقه كان لا بدّ أولاً من التمهيد له بمقدّمات هي أساسية عند أهلها لكى يسهل فهم مطالبه والوقوف عند نكاته. فجرى تقسيم البحث إلى قسمين أساسيين: الأوّل عبارة عن الأبحاث المقدّماتية، والتى سوف نتناول فيها رؤية العارف للوجود بحسب اصطلاح أهل المعرفة، ليسهل بذلك الدخول إلى أصل البحث وهو «سرّ القدر»، حيث تمّ التطرّق لموضوع البحث من جوانبه المختلفة معتمدين بذلك على ما قاله العرفاء الأصيلون بهذا الشأن وما أوردوه في كتبهم المختلفة.

---

(١) الإمام زين العابدين عليه السلام: الصخيفة السجادية، مناجاة العارفين.

الفصل الأول:

كليات البحث

هدف البحث

«**سرّ القدر**» من الموضوعات التي دار حولها لغطٌ كثيرٌ حتى طاشت فيه العقول وحارت فيه القلوب، وهو السرّ الذي حذر أطائب آل محمد صلوات اللّه عليهم أجمعين من الاقتراب منه ومسّه لأن في ذلك الخطر الجسيم والهلاك المؤكّد. وهو البحر الذي لا يدرك قعره والذي غاص فيه الأولياء الموحّدون والعرفاء الكاملون، فاستخرجوا منه ما تيسّر لهم من لآلئه وما تسنّى لهم من كنوزه كلٌّ بحسب سعة إنائه واستعداده، ثم عرضوا بضاعتهم للطالبين والمريدين فأتوا ينسلون من كلِّ فجٍّ عميق ليقبضوا قبضةً من أثرهم لعلّهم يرزقون، ثم تاهوا في لجج التفكر والحيرة سجّداً يشكرون، يبكون، ويتوسّلون أن يثبّت اللّه قلوبهم على دينه فـ ﴿**إِلَىٰ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ**﴾[1] ولكن سرّ اللّه أعظم وأجلّ من أن يُودعه إلا عند أهله.

وهذا البحث هو محاولة لطرق أبواب هؤلاء الموحّدين

(١) سورة النجم: آية ١١.

ببضاعتنا المُزجاة لعلّهم يوفوا لنا الكيل ويتصدّقوا علينا؛ إنّ اللّه تعالى يحبّ المتصدّقين.

هو محاولة للتعرّف إلى هذا السرّ العظيم والكنز الدفين وكلّنا أمل بأن تثمر بذور هذه المعرفة وتعطي شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

هو محاولة لكسر جدار الصمت والغموض الذي لفّ وما يزال هذا الموضوع الهام والحسّاس، فقد كثرت الأسئلة وقلّت الأجوبة فكان لا بدّ من المحاولة لكسر هذا الحاجز ومن هنا كان هدف البحث الأساسي هو الإجابة عن هذه الأسئلة:

١- العارف الذي يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود كيف ينظر الى الإنسان وهل يعتبره مجرّد أداة أم يعطيه مساحةً من الاختيار. وكيف يوفّق العارف بين نظرية الوحدة الشخصية والاختيار البشري؟

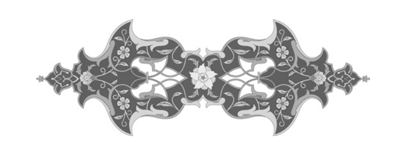
٢- ما هو مقصود العارف من سرّ القدر، وما هو الفرق بينه وبين القضاء والقدر الإلهي؟ وهل يسلب سرّ القدر الإنسان اختياره أم لا؟ وفي حال ثبت أن اختيار الإنسان باق وغير منتف فما هي حدوده وإلى أي مدى يمتدّ تأثيره؟

٣- ما هي العلاقة التي تربط سرّ القدر بالعلم الإلهي وهل

من فرق بينهما أم أنهما وجهان لعملة واحدة، وكيف نفسّر ظاهرة النقص والكمال والخير والشرّ بناءً لهذه الرؤية؟

٣- ما هي الأسباب التي تقف وراء النهي عن الدخول في هذا البحث وهل لهذا النهي توجيه ما واستثناء أم أنّه مطلق، وما هي الآثار المعنوية للاطلاع على هذا السرّ؟

هذه الأسئلة وغيرها من المفترض أن يجيب عنها هذا البحث ويعمل على إيضاح الملتبس وبيان الغامض منها بإذن اللّه تعالى.



فرضيات البحث

بحث القضاء والقدر من الأبحاث الأساسية التى شغلت المتكلّمين والفلاسفة على مرّ العصور، وأهميته تكمن في أنه يلامس قضايا حسّاسة ومصيرية من حياة البشر، من قبيل الجبر والاختيار. فهل القضاء والقدر يعني سلب حرية الإنسان واختياره أم لا؟

وكيف بالإمكان الجمع بينهما في حال ثبت أن الإنسان مخيّر وليس مجبراً وأنه في نفس الوقت خاضع لقانون القضاء والقدر الإلهي؟

والعرفاء كغيرهم من الفلاسفة تناولوا أيضاً هذا الموضوع بالبحث والتدقيق ولكن على طريقتهم ومنهجهم الخاص. وهذا البحث هو محاولة لمعرفة أوجه العلاقة التي تحكم البشر من جهة والإرادة الإلهية من جهة ثانية على وفق المنهجية العرفانية للبحث لمعرفة القواعد والقوانين التي تحكم هذه العلاقة، والفرضيات التي سيعمل هذا البحث على تثبيتها وإيجاد الحلول لها هي:

١- بيان أن الوجود واحد عند العارف ولكن هذه الوحدة لا تنفي الكثرة لديه .

٢- إثبات أن هذا العالم هو مظهر الحق وأنه شأن من شؤونه وتجلّ لاسمه «الظاهر».

٣- بيان أن الأعيان الثابتة هي من شؤون الحق أيضاً وأنها صور الأسماء الإلهية في حضرة العلم الإلهى.

٤- بيان أن العلم بالأعيان الثابتة هو سرّ القدر عند العارف.

٥- بيان الفرق بين سرّ القدر وكلٍّ من القضاء والقدر.

٦- إثبات أن العلم بسرّ القدر لا يسلب الإنسان إختياره وإرادته.

٧- بيان أن الواصل إلى سرّ القدر والمُطَّلع عليه هو في الحقيقة مطّلعٌ على علم اللّه بالأشياء قبل إيجادها في الخارج.

٨- إثبات أن النقص والكمال والخير والشرّ أمور مردّها إلى قابليات الأعيان الثابتة واستعداداها الذاتية.

٩- بيان الأسباب التي تقف وراء النهي عن الورود في هذا البحث بحسب ما جاء في بعض الروايات الشريفة، وإثبات أنها ليست مطلقة بل هي قابلة للتخصيص.

مصطلحات وتعاريف

يقوم هذا البحث الذي جاء بعنوان «سرّ القدر عند العرفاء» على مجموعة من المصطلحات التي لا بدّ من الوقوف عندها وتعريفها لكي يسهل فهم مطالبه.

وأهم هذه المصطلحات:

١ـ **سرّ القدر**: والمراد به العين الثابتة، والعلم بسرّ القدر هو العلم بهذه العين الثابتة حال ثبوتها في عدمها كما يقول القيصري: «المراد بالحكمة القدرية سرُّ القَدَر والأعيان الثابتة والنقوش التي فيها»[1].

٢ـ **العارف**: هو الموحّد الحقيقي «وهو الذي يكون موصوفاً بمراتب التوحيد الثلاثة: (الذاتي والصفاتي والإفعالي) كشفاً وذوقاً، قولاً وفعلاً، أي تكون له هذه المراتب حاصلة بالفعل من حيث الكشف والذوق

(١) داود القيصري: شرح فصوص الحكم، تحقيق آية اللّه حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم ١٣٨٤، ج٢، ص٨٦٧.

بعد مراتب القول والعمل والاعتقاد»[١].

٣- **الأعيان الثابتة**: وهي عبارة عن «معلومات الحق تعالى أزلاً وأبداً»[٢]، باعتبار أنها تعيّن حقيقة كلّ موجود في علمه تعالى، وصور وتجلّيات الأسماء الإلهية في مرتبة علمه تعالى.

٤- **القضاء**: «القضاء لغةً الحكم. يقال: قضى القاضي أي حَكم الحاكِم من جهة الشرع. وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلّي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد»[٣].

٥- **القدر**: هو «توقيت ما عليه الأشياء في عينها، أي هو تفصيل ذلك الحكم (الكلّي) بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية»[٤].

٦- **الاختيار**: «اختيار الخلق عبارة عن تردّد واقع بين فعلين أو أمرين، كلّ منهما ممكن الوقوع عند المختار، لكن يترجّح عنده أحد الأمرين لمزيد فائدة يستجلبها في

---

(١) السيد حيدر الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، ص١٥٢.

(٢) راجع جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص١٩٨.

(٣) شرح فصوص الحكم: ج ٢، ص٨٦٨.

(٤) شرح فصوص الحكم:ج ٢، ص٨٦٩.

الأمر المختار أو مصلحة يتوخّى حصولها به»[١].

٧- **الأمر بين الأمرين**: المراد بالأمر بين الأمرين أو ما يسمّى أيضاً بالمنزلة بين المنزلتين «إثبات التأثير ونفي الاستقلال في التأثير»[٢] بمعنى إثبات التأثير للعبد ولكن في نفس الوقت نفي استقلاله في هذا التأثير.

٨- **الظهور**: المقصود من الظهور ظهور الذات الإلهية، والمراد منه تنزّل الذات «عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها»[٣].

٩- **الإنسان الكامل**: هو المظهر التامّ والكامل للحقّ تعالى وهو «عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه»[٤] وسُمِي هذا الموجود بالكون الجامع لأنّه جامع لمظهرية الذات في حضرة الأحديّة، ومظهريّة الأسماء والصفات في حضرة الواحديّة، ومظهريّة الأفعال في حضرة الشّهادة.

---

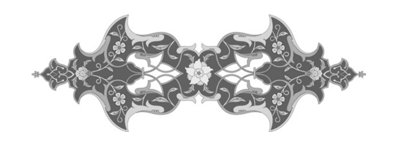
(١) صدر الدين القونوي: النفحات الإلهية، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى ١٣٧٥ ش، ص٨١.

(٢) الإمام الخميني: الأربعون حديثا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٨، ص٧٢١.

(٣) صائن الدين ابن تركه الأصفهاني: تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح السيد جلال الآشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة،١٣٨١ ش، ص٣٠٦.

(٤) تمهيد القواعد: ص٣٠٦.

١٠ - **تهذيب النفس**: هو تخليص النفس من التعلّقات الماديّة والشّهوات والأهواء النفسيّة وربطها بالخالق، ويعرّفه الإمام الخميني قدس سره انه: «عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهرية، وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[١].



(١) الأربعون حديثا: ص٣٢.

السابقة التاريخية للبحث

النتيجة التي توصّل إليها الباحث بعد المراجعة والفحص أنه لم يكتب

بحث او كتاب بعنوان سرّ القدر بشكل مستقل بحيث يخصّص هذا الموضوع بالتحقيق باعتباره العنصر الأساسي ومن دون الدخول في موضوعات أخرى. نعم هناك كتب وضعت حول القضاء والقدر كلّ بحسب المدرسة والمشرب الذي تنتمي إليه، أمّا بحث مستقلّ بعنوان سرّ القدر فلم يقع في أيدينا اي كتاب يتحدّث حول هذا الموضوع.

ولكن هذا لا يعني أنه لم يتمّ بحث هذا الموضوع الحسّاس والمهم، على العكس لقد ذكره جملة من العرفاء في كتاباتهم ولكن تمّ التطرّق إليه إما استطراداً عند بحثهم عن العلم الإلهي أو موضوع القضاء والقدر أو من خلال فصول محدّدة من كتب أو موسوعات قاموا بإعدادها وتأليفها لأجل بيان أفكارهم ومعتقداهم ونظرتهم العامة للكون والوجود.

ومن أهم من تحدّث عن هذا الموضوع هو العارف الكبير محي الدين ابن عربي في كتابيه الشهيرين الفتوحات المكّية وفُصوص الحكم، ومن ثم في الشروحات المختلفة التي ذكرت على كتاب فُصوص الحكم حيث يعتبر الفُصّ العُزَيري من الفُصوص وشرحه من أهم ما كتب في هذا الخصوص. وهناك آخرون تعرّضوا لهذا الموضوع أيضاً كابن فنار في مصباح الأنس، وابن تركه في تمهيد القواعد، والسيد حيدر الآملي والإمام الخميني وغيرهم، من هنا كان اعتمادنا في بحثنا الحالي على عدّة مصادر أساسية أهمها:

١ ـ الفتوحات المكية.

٢ـ شرح فصوص الحكم.

٣ـ مصباح الأنس.

٤ ـ تمهيد القواعد.

٥ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار.

٦ ـ مقدمات نصّ النصوص.

٧ـ رسالة نقد النقود.

٨ـ مصباح الهداية.

٩ـ شرح دعاء السحر.

وغيرها من الكتب المهمّة التي تناولت هذا الموضوع بالبحث والتحقيق.

منهجية البحث المتّبَعة

إنّ المنهجية التي اتّبعت في هذا البحث اعتمدت بشكل أساسي على التحليل والاستدلال معتمدة علىأ العلماء وما اوردوه في هذا السياق، بحيث جاءت كلماتهم بمثابة العمود الفقري والذي على أساسه شيّد هذا البحث.

فالبحث هو سرّ القدر عند العرفاء، وكونه يتناول مسألة القدر عند العرفاء كان لا بد من عرضه بناء للمنهجية المتبعة عندهم في البحث والاستدلال ووفقاً للغتهم وأسلوبهم ومصطلحاتهم. وعليه جاء هذا البحث منسجماً مع الرؤية العرفانية في تفسير الوجود ومبنيّاً على أساسه.

من هنا كان من الضروري قبل الدخول في أصل البحث نظراً لامتلاك العرفاء رؤية خاصّة بهم في فهم هذا الوجود وظواهره المختلفة، وكون كتاباتهم تلفّها مجموعة من المصطلحات الخاصة بهم أيضاً، كان لا بدّ من تقديم البحث بمجموعة من المقدّمات التأسيسة التي تعطي فكرة مختصرة عن رؤية العارف

للوجود والعالم الخارجي حتى يسهل بذلك الدخول في أصل البحث.

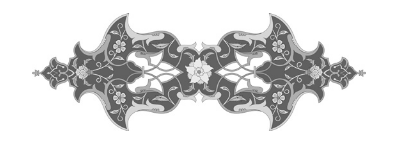
فتمّ تقسيم البحث الى قسمين رئيسين: القسم الأول تناول رؤية العارف النظرية للوجود والتوحيد، ومن ثم العالم أو ما يُسمى في مصطلح العرفاء بعالم «ما سوى الحق»، ومن ثم رؤية العارف للإنسان؛ الهدف من خلقه، والغاية التى ينبغي أن يصل اليها، وفي النهاية البرنامج العملي الذي يطرحه العارف للوصول الى هذه الغاية.

هذه المقدمات والتي يمكن ان نسميها بالمقدمات التمهيديّة من المفترض ان تعطي تصوّراً أوليّاً مختصراً عن رؤية العارف الكونية والإنسانية، وبذلك يصبح الدخول في أصل المطلب أكثر يسراً وهو القسم الثاني من البحث، حيث تمّ عرض الموضوع بشكل مفصّل معتمدين فيه على أقوال العرفاء وما أوردوه بهذا الشأن في كتبهم المختلفة.

ولكن هذا لا يعني أنّه تمّ الاقتصار على اقوالهم بل تمّ الاستعانة بالآيات والروايات كشواهد في بعض الأحيان لتدعيم فكرة هنا أو استدلال هناك طبقاً للضرورة والإمكانية ومورد الحاجة.

فالبحث بصورته الكلّية استدلالي، ويعتمد على كلمات العرفاء وبراهينهم التي ساقوها لأجل اثبات مدّعاهم في فهم موضوع

سرّ القدر الإلهي، ومدى ارتباطه بإرادة الإنسان واختياره ليحلّ إشكالية عويصة شغلت المفكرين والحكماء على مرّ العصور ألا وهي؛ كيفية التوفيق بين التوحيد الإلهي والاختيار البشري!! وهذا ما سيحاول هذا الكتاب الإجابة عنه بعون اللّه وإذنه.



الفصل الثاني:

الرؤية الكونية عند العارف

الوجود عند العارف

الحق هو الوجود المطلق

حقيقة الوجود[1] تختلف باختلاف المدارس الفكرية والمناهج المتّبعة. فالوجود عند المتكلّم غيره عند الفيلسوف، وعند الفيلسوف غيره عند العارف. عند العارف الوجود مساوق للحقّ تعالى حيث يعرّفه قائلاً «الوجود وأنه الحقّ»[2]. فالوجود الحقيقي عنده ليس سوى وجود الحقّ وحده من حيث ذاته وعينه. بمعنى أن الوجود من حيث هو وجود- أي الوجود الصرف المحض المسمّى عندهم بالوجود المطلق- هو الحقّ جلّ جلاله لا غيره، و ليس لغيره وجود أصلاً.

وهذا الوجود المطلق واحد حقيقي من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه لا ذهناً ولا خارجاً، وهو منزّه عن جميع النّسب والإضافات وعن التعيين والإطلاق، الوصف والإسم وغيرها من الاعتبارات. لأنّ الشيء من حيث هو هو، لا

---

(١) أي مصداق الوجود.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٢١.

يراد به إلا ذلك الشيء من حيث ذاته فقط. وعن هذا التنزيه أخبر جلّ جلاله في قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[١]. ولذا قالوا أنّه الوجود المحض من حيث هو هو، لا بشرط الشيء، ولا بشرط اللاشيء.

يقول السيد حيدر الآملي: «إنّ الوجود من حيث هو وجود هو الحقّ تعالى لا غير، وأنه واحد حقيقي من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه، لا ذهناً ولا خارجاً ولا عقلاً ولا وهماً ولا حقيقةً ولا مجازاً، وهو غنيّ عن جميع ذلك، منزّه، مقدّس عن التعريف والتعيين والإطلاق والتقييد والتشبيه والتعطيل، وغير ذلك من الاعتبارات، ليس في الوجود غيره، له الوجود الكلي الحقيقي، ولغيره الوجود الاعتباري المجازي، وهو واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته»[٢].

ويقول ابن فنار في صاحب مصباح الأنس:

«الحقّ هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، أي وجود الحق هو الوجود المحض وهو الذي فسره الشيخ قدس سره.. فقال: وهو كونه وجوداً فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركّب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت...

(١) سورة آل عمران: آية٩٧.

(٢) السيد حيدر الآملي: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية، ١٣٦٧ش، ص٤٠٧.

(و) معنى الوجود البحت، الوجود المطلق، أعني ما لا يعتبر فيه قيد أصلاً وإن احتمل أن يُؤخذ مع القيود وعدمها، وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قيّد بالإطلاق، أعني المجرّد عن القيود المأخوذ بشرط، لأن المحض هو الخالص من كل شيء وهذا الوجود خالص من كل اعتبار وقيد»[1].

والمراد بـ «المطلق» هو الذات المطلقة المنزّهة عن جميع الاعتبارات. وليس إطلاق لفظ «المطلق» على الوجود البحت، إلا من هذه الحيثيّة، لا من جهة المطلق الذي هو بإزاء المقيّد. لأنّ الوجود المحض من حيث هو هو، غني عن إطلاق أي شيء عليه، إطلاقاً كان أو تقييداً، عاماً كان أو خاصاً، إسماً كان أو صفةً... نعم في مقام تنزّله عن الإطلاق وتلبّسه بلباس المظاهر فأنه يتّصف بهذه الصفات. أما من حيث إطلاقه الذاتي فلا يصحّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرّف بوصف، أو تضاف اليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب أو إيجاد وغيره، لأنّ كلّ ذلك يقتضي التعيّن والتقيّد.

فهو منزّه عن الكلّ، حتّى عن الإطلاق وعدم الإطلاق، لأنّ الإطلاق هو بنفسه تقييد يقيّد الإطلاق، كما أنّ اللاإطلاق قيد بعدم الإطلاق، ولأنّه تعالى بنفسه ومن حيث إطلاقه الذاتي لا يحتاج الى صفة يوصف بها، فإنّه غنيّ عنها.

---

(١) محمد بن حمزة الفناري: مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش، ص١٥٠.

وإلى هذا التنزيه أشار أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام في قوله: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[١].

فهو إشارة الى الوجود المطلق المحض الذي لا يمكن وصفه بشيء أصلاً ولا الإشارة إليه أبداً، كما قال عليه السلام في موضع آخر: «**الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة**»[٢]. وعليه فإن تسميته بالمطلق ليس إلا من باب سلب التقييد عنه كما يقول السيد حيدر الآملي في النصوص:

«...وتسميته بالمطلق ليس إلا لسلب تقييده، وإلا فبالنسبة إليه لا إطلاق ولا تقييد، لأنّ كل شيء يعتبر من حيث هو هو، لا يجوز تقييده بشيء أصلا، ولا إطلاقه عنه. ومن هذا قلنا في تعريف الوجود: الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف، لتحقق اعتباره من حيث هو هو، لا من حيث الإطلاق ولا التقييد ولا السلب ولا الإثبات، لأنّ التقييد كما أنّه قيد، كذلك الإطلاق، فإنّه أيضاً قيد. وكذلك السلب والإثبات، فإن السلب كما أنّه قيد، الإثبات أيضاً هو قيد. فالأصلح تصوّره من حيث هو هو، أعني تصوّر الوجود من حيث هو هو، لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاشيء، ليرتفع الإشكال. وهذا دقيق يحتاج الى دقّة فهم وجودة ذهن. رزقنا اللّه تعالى وإياكم (ذلك) بفضله وكرمه!

(١) العلامة المجلسي: بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت،١٤٠٤ هـ ق، ج٤، ح٥، ص ٢٤٧.
(٢) راجع: جامع الاسرار ومنبع الانوار، ص٢٩.

فالوجود، من هذه الحيثيّة، لا مطلق ولا مقيّد، ولا كلّي ولا جزئي، ولا عامّ ولا خاصّ، ولا ذهني ولا خارجي، ولا واجب ولا ممكن، ولا كثير ولا قليل، ولا جوهر ولا عرض، ولا لطيف ولا كثيف. بل (هو) يتصف بهذه الصفات عند تنزّله عن الإطلاق، وتلبّسه بصور المظاهر والأنفس والآفاق. وفي هذا المقام (مقام تنزّله) يُقال إنّه الكل، وليس في الخارج ولا في الذهن إلا هو، لقولهم: «ليس في الوجود سوى اللّه تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله. فالكل هو وبه ومنه وإليه» ولقولهم: «أحد بالذات، كلّ بالأسماء» ولقوله تعالى بنفسه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١]. وإلا ففي المقام الأوّل (أي الحقّ من حيث هو هو) منزّه عن جميع ذلك، ومن هنا قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[٢] بالنسبة الى المقام الأوّل. وقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[٣] بالنسبة الى المقام الثاني»[٤].

وينبغي أن نلفت النظر الى أنّ هذا التقسيم للوجود الى مطلق ومقيّد، لا بشرط وبشرط لا وغيرها من التقسيمات إنما هو بلحاظ العقل والتحليل الذهني، أما الوجود من حيث هو هو فلا ينقسم

---

(١) سورة الحديد: آية ٣.
(٢) سورة الشورى: آية ١١.
(٣) سورة الشورى: آية ١١.
(٤) المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٤٠٨.

ولا يتجزء بل هو كما قال الرسول ﷺ: «**كان اللّه ولم يكن معه شيئ والآن كما كان**»[1].

وعلّة هذا التقسيم للوجود هو أنّ: «كل شيء يُتصور أو يُعقل، له ثلاثة اعتبارات:اعتبار الذات والحقيقة، واعتبار الصفات، واعتبار سلب الصفات. فالوجود - أو الحق تعالى - من حيث الذات والحقيقة، لا يوصف بشيء أصلا، ومن هذه الحيثية، لا يُعرَّف ولا يُعرَف ولا يحكم عليه بشيء، لأنّ الحكم لا يصحّ إلا على المعلوم أو المعرّف الموصوف، فالذي لا يكون معلوماً ولا موصوفاً بهما، لا يقبل الحكم ولا يجوز الحكم عليه... وكذلك (الأمر) هاهنا، فإنّ الوجود إذا وصف بحيث هو هو، لا يقال له: هو كثير أو واحد، موجود أو معدوم، كلي أو جزئي أو غير ذلك.

هذا بحسب الاعتبار الأوّل (أي الوجود من حيث الذات والحقيقة). فأمّا باعتبار الآخر- أعني باعتبار الصفات أو سلبها- فيجوز أن يوصف (الوجود) بكل شيء من الأسماء والصفات والظهور والبطون وأمثالها، كما سيجيء مفصّلا عند بحث الظهور ان شاء اللّه تعالى... والحاصل أنّ المراد بإطلاقه، تنزيهه وتقديسه، لا الإطلاق الذي بإزاء المقيّد. و(المراد) بالتقييد

(١) راجع: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٣٠٣.

اتصافه بكل شيء من صفات الكمال على طريق الإضافة- أي إضافة المطلق الى المقيد، لا التقييد الذي هو بإزاء المطلق- على الوجه الذي قررناه. وهذا بأيّ وجه يحصل، هو المقصود من طريق القوم»[١].

إذاً فالذات الإلهية يمكن النظر إليها من وجهين: الأوّل من حيث هي ذات بسيطة مجرّدة عن النسب والإضافات، وبهذا اللحاظ تكون منزّهة عن جميع الاعتبارات بل حتى عن المعرفة. والذات بهذا الوجه هي وجود مطلق. والثاني من حيث هي ذات متّصفة بصفات، وهي على هذا الوجه وجود مقيّد ونسبي. والوجود المطلق عند العارف بديهي، لأن كل من يشك في الوجود المطلق فسوف يشك في وجوده، ومن المحال أن يشك أحد في وجوده، إذاً من المحال أن يشك في الوجود المطلق. ولذلك قالوا أن الوجود غني عن التعريف، وما عرّفه أحد بشيئ يوجب الاطمئنان والإيقان، لأن هذا هو حال أكثر البديهيات.

يقول السيد حيدر الآملي:

«لا شكّ ولا خفاء أنّه ما شكّ أحد، من العقلاء وأرباب العلم، في الوجود مطلقاً، ولا من أرباب الكشف وأهل الشهود أيضاً،

(١) المقدمات من كتاب نص النصوص، ص٤٠٨.

وإن اختلفوا في تعريفه وتحقيقه، وعجزوا عن تعيينه والتعبير عنه. فإنّ كل من يشكّ في الوجود مطلقاً، يشكّ في وجوده الذي هو جزؤه. ومحال ان يشكّ أحد في وجوده، فمحال أن يشكّ أحد في الوجود مطلقا... والمراد أنّ الوجود المطلق بديهى لبداهة مقيّداته، وضروري التصور لضروريات أجزائه التي هي المقيّدات. ومن هذا صار الوجود غنياً عن التعريف، لأنّ البديهيات كلّها هي كذلك، أعني ليست محتاجة إلى تعريف كالذوقيات. فثبت أنّ تصوّر الوجود المطلق هو ذوقي، بديهي، ضروري»[١].

وهذا التفسير الذي يقدمه العارف للوجود يخوّله أكثر من غيره سبر أغوار الكثير من الآيات والروايات وكشف اسرارها، والإجابة عن الاسئلة الكثيرة التي تدور حولها. كما ويمكّنه من ادراك وفهم حقيقة التوحيد الذي هم شغل العارف الشاغل.

يقول القيصري في مقدمة شرح الفصوص:

«وإذا علمت أن الوجود هو الحقّ علمت سرّ قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٢]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[٣]،

---

(١) المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٤١٠.

(٢) سورة الحديد: آية ٤.

(٣) سورة ق: آية ١٦.

﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[١]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾[٢]. وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[٣]، ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾[٤] و«**كنت سمعه وبصره**»[٥]. وسرّ قوله عليه السلام: «**لو دلّيتم بحبل لهبط على الله**»[٦]، وأمثال ذلك من الأسرار المنبّهة للتوحيد بلسان الإشارة»[٧].

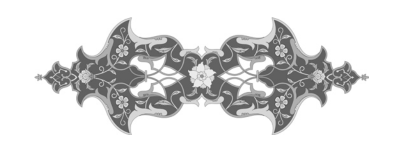
والوجود عند العارف واحدٌ لا شريك له، بمعنى أنّه ليس فيه كثرة بأيّ وجه من الوجوه، وأنّه ليس لغيره وجود، وهذا ما يسمّونه بالوحدة الشخصيّة للوجود. فالحقيقة الوجوديّة عنده واحدة بالذات، لا تعدّد فيها إلا بالنسب والاعتبارات والإضافات. فالوحدة عنده حقيقية والكثرة اعتبارية، وليس المقصود بالاعتبارية أنها سراب ووهم من قبيل أنياب الأغوال، بل المقصود أنها اعتبارية نفس أَمرِيَّة، بمعنى أنّ لها منشأ انتزاع من الخارج.

مثال على ذلك الماهية فهي بناء على أصالة الوجود اعتبارية

(١) سورة الذاريات: آية ٢١.
(٢) سورة الزخرف: آية ٨٤.
(٣) سورة النور: آية ٣٥.
(٤) سورة فصلت: آية ٥٤.
(٥) بحار الأنوار: ج٥٨، ١٤٩.
(٦) بحار الأنوار: ج٥٥، ص١٠٧.
(٧) شرح فصوص الحكم:ج١، ص٣٦.

وليس لها وجود في الخارج، نعم هي منتزعة من الموجود الموجود في الخارج. فالإنسانية أمر اعتباري ولكن ليس من قبيل أنياب الأغوال، بل بمعنى أنّ لها منشأ انتزاع من الخارج، فهي تنتزع من وجود خاص في الخارج، وهذا هو حال الكثرة بالنسبة للوجود الواحد.

وقد استدلوا على مدعاهم بأدلّة لم نذكرها منعاً للإطالة والخروج عن أصل البحث، ولمن يرغب في التعرّف عليها فليراجع كتاب «المقدمات من كتاب نص النصوص»، و«رسالة نقد النقود في معرفة الوجود» للسيد حيدر الآملي.



العالم وفق
النظرة العرفانية

العالم ظهور الحق

إذا كان الوجود الموسوم بالمطلق هو الحق، وأنّه ليس في وجود غيره، وهو واحد لا ندّ له ولا شريك، وهو ما يصطلح عليه العارف بوحدة الوجود، فكيف إذاً يفسّر لنا هذه الكثرة، وهذه التعيّنات الموجودة في العالم؟!

وكيف ينفي الوجود لغيره تعالى مع أنّنا نرى أموراً ممكنة وتعينات أخرى موجودة في الخارج ؟!

إن للعارف منظومته وتفسيره الخاص للوجود وللكثرة أيضاً الموجودة في هذا العالم، فهو وإن كان يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود إلا إن هذه الوحدة عنده تنفي الكثرة الوجودية لا الكثرة الاعتبارية. فالكثرة عنده اعتبارية ولكن حقيقيّة أيضاً، بمعنى أنها ليست وهماً وسراباً، بل لها منشأ انتزاع من الخارج، ومنشأ انتزاعها هو الموجود الحقيقي. فهي من شؤونات الحق وأحواله، يعني أنها

بذاتها لا تستحقّ الوجود والعدم ولكن عند مقارنة الوجود إياها تصبح موجودة، فالكثرة والتعيّنات الوجودية ليست موجودة بإزاء وجود الحقّ بل وجودها إنما هو بوجود الحق تعالى.

بمعنى آخر إن التعيّنات إنما تكون معدومة من حيث هي تعيّنات، أما إذا اعتبرت من حيث هي أحوال للوجود، ومظاهر يظهر من خلالها فلا تكون معدومة. فالحق في هذه المرتبة يظهر بهذا الوجود وفي تلك المرتبة يظهر بوجود آخر. لذا قالوا أنّه هو الظاهر والعالم مَظهَرُه، فهذه التعيّنات ليست سوى مظاهِرُه التي ظَهَر من خلالها في هذا العالم.

يقول السيد حيدر الاملي:

«العالم ليس (هو) إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلّها. فلظهوره تعالى بتعيّناتها (أي الممكنات) سُمّي باسم «السوى» و«الغير» (أي) باعتبار إضافته الى الممكنات، إذ لا وجود للممكن إلا بمجرّد هذه النسبة. وإلا فالوجود عين الحق، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحق، وهي شؤونه الذاتية. فالعالم صورة الحق، والحق هويّة العالم وروحه. وهذه التعيّنات في الوجود الواحد (هي) أحكام اسمه «الظاهر» الذي هو مجلى لاسمه «الباطن». والحق هو الظاهر والباطن والأوّل والآخر، وليس لغيره وجود أصلا. وحيث أنّ العالم عند التحقيق لم يكن

إلا كذلك، وليس له وجود حقيقي، قال الشيخ (ابن العربي) في المقام نكتة هي في غاية اللطف، وهي قوله:«العالم غيب لم يظهر قطّ، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ. والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون: العالم ظاهر والحق تعالى غيب»»[1].

ويقول ابن تركه في تمهيد القواعد مبيّناً حقيقة الكثرة والتعيّنات وأنها أمور اعتبارية :

«إن تلك التعيُّنات -التي هي المعلومات- إنَّما هي أحوال الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود إلا بحسبها، إذ الإدراك إنّما وقع من الوجود على صفاته وأحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة أحكام إطلاقه ووحدتهِ فيها، ولا شك إنها من حيث هي أحوال وأعراض وعوارض للوجود تستدعي المقارنة، فكيف يقال: أنّها غير قابلة للوجود مطلقا؟ فإنها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود ايّاها ضروريَّة الوجود.

نعم إنها من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له، لا تستحق الوجود، ولا العدم أيضاً، بل إنما تقتضي بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان. فالتعيُّنات النسبيَّة التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم، لا

(١) المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٣٦١

نسلّم انّها غير قابلة للوجود، فإنَّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقيَّة الوجود لا استحقاقيَّة العدم. وذلك لأنّ تلك الأحوال عند مقارنة الوجود إيّاها ومقارنتها للوجود، تصير موجودة بالضرورة، فلو كان استحقاقيَّة العدم مطلقا مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتي موجوداً بضرورة الوصف، وذلك بَيِّن الإستحالة، فظهر أنّ عدم استحقاقيَّة الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيُّنات»[١].

إذاً فالوجود وإن كان أمراً واحداً لا تعدّد فيه وما عداه عدم محض إلا أن لهذا الوجود أحوال عندما يقع الإدراك العقلي عليها فإن هذا الإدراك يكون سبباً لهذه التعيّنات والماهيات، ولا يقع الإدراك إلا على تلك الأحوال، أما الوجود الواحد من حيث هو واحد فلا يعقل ولا يدرك. والقيصري يؤكد في شرح الفصوص على أنّ الوجود واحد لا شريك له ولا تعدد فيه وأنّ التغاير منشؤه فقط الاعتبار العقلي ليس إلا:

«الوجود، من حيث هو واحد، لا يمكن أن يتحقّق في مقابله وجود آخر، وبه يتحقّق الضدان ويتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين إذ كل منهما يستلزم سلب الآخر. واختلاف الجهتين إنما هو باعتبار العقل وأما في الوجود فتتّحد الجهات كلّها، فإن الظهور

(١) تمهيد القواعد: ص٣٠١.

والبطون وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل»[١].

والتعيّنات الممكنة عنده لا تعدم بل تدخل في الباطن بعد الخضوع لحيطة الإسم الباطن وبعد زوال الإضافات التي تعرض الوجود والتي هي أمور اعتبارية:

«وفي الحقيقة الممكن أيضاً لا ينعدم بل يختفي ويدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يزعم أنّه ينعدم. وتوهم انعدام وجود الممكن أيضاً، إنّما ينشأ من فرض الأفراد للوجود كأفراد الخارجية التي للإنسان، مثلاً، وليس كذلك. فإن الوجود حقيقة واحدة لا تكثّر فيها، وأفرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيّات، والإضافة أمر اعتباري، فليس لها أفراد موجودة ليعدم ويزول، بل الزائل إضافتها إليها، ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، إذ زوال الوجود بالأصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر»[٢].

معنى الظهور

إنّ كنه الذات الإلهية، والتي يصطلح عليها العارف بالهوية الغيبية، غير معروفة لأحد، ولا مشاهدة من قبل أحد، ولا ظاهرة

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١، ص٢٦.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ١، ص٤٢.

لأحد، ولا معبودة من أحد، ولا مقصودة من قبل أحد، لأنها بطون وخفاء مطلق، فلا إسم ولا رسم لها حتى تُعرف أو تظهر، كما يقول الإمام الخميني قدّس سرّه :

«إنّ الهويّة الغيبيّة الأحديّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريّة والحجب الظلمانيّة في «عماء» وبطون وغيب وكمون لا إسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدّسة في الملك والملكوت ولا وسم، منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: «**ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك**».

(و)هذه الحقيقة الغيبيّة لا تنظر نظر لطف أو قهر ولا تتوجّه توجّه رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبيّة، والشهادتيّة، من الروحانيّين القاطنين في الحضرة الملكوت والملائكة المقرّبين الساكنين في عالم الجبروت بل هي بذاتها بلا توسّط شيء، لا تنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلّى في صورة أو مرآة غيب

مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور فهو الباطن المطلق والغيب الغير المبدأ للمشتق...

(و) هذه الحقيقة الغيبيّة غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سنخيّة بينها وبينهم أصلاً ولا اشتراك أبداً. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفي الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك. وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط، بل رفع التغاير والغيريّة من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحديّة الغيبيّة»[١].

وينبّه الإمام قدس سره الى أن البطون المطلق الذي هو سمة الهوية الغيبية، لا يقابله شيء حتى الظهور والبطون اللذين هما في الحقيقة من صفات مقام الواحدية والأحدية التي هي من تجليات ذلك البطون المطلق، فكنه الذات عندما تتنزّل عن مقام إطلاقها وخفائها تظهر في مقام الأحدية التي هي تجلي اسم الباطن، والواحدية التي هي تجلي اسم الظاهر. إذاً هناك نوعان من البطون، بطون يقابله ظهور وهو مقام الأحدية، وبطون لا يقابله ظهور وهو كنه الذات الإلهية وغيب الهوية.

---

(١) الإمام الخميني قدس سره: مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة، ص١٣ و ١٤.

يقول قدس سره:

«البطون والغيب اللّذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبيّة ليسا مقابلين للظهور الّذي (هو) من الصفات في مقام الواحديّة والحضرة الجمعيّة، ولا الباطن الّذي هو من الأسماء الإلهيّة... وهما متأخّران عن تلك الحضرة (الهوية الغيبية والبطون المطلق). بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال»[١].

والذات الإلهية لما أرادت أن تخرج من مقام الغيب والبطون وحضرة الخفاء والكمون، قامت وتنزّلت عن مقام إطلاقها الذاتي، وهذا التنزّل هو ما يصطلحون عليه بالظهور. حيث عرّفوا الظهور أنّه: «صيرورة المطلق متعينا بشيء من التعيّنات»[٢].

وأنّه: «توجّه الذات من كُنه غيب هويَّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلّي المعبّر بالنسبة العلميَّة»[٣].

ومقصودهم أنّ الهويّة المطلقة لما كانت غير قابلة للنّسب والإضافات لأنّها غير قابلة للتعيّن بسبب إطلاقها وبطونها

(١) مصباح الهداية الى الخلافة والولاية: ص١٤.
(٢) تمهيد القواعد: ص٣٠٤.
(٣) تمهيد القواعد: ص٢٧٢.

والنّسب إنّما تأتي بعد التّعين، لذا كان لا بد ان تتنزّل الذات المقدسة أولاً عن مقام إطلاقها حتى تتعيّن، وإذا تعيّنت فقد ظهرت. وليس مرادهم بالظهور أنّ الشيء يكون معدوماً ثم يوجد، أو أن يكون مخفياً ثم يظهر، بل مقصودهم أنّ:

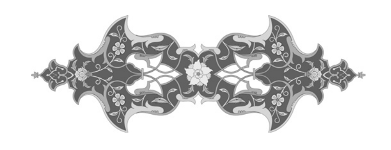
«ظهورها إنما يكون بتنزُّلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها، فإن الحقائق إنّما تظهر بمقابلاتها وذلك لأن الظهور عند التحقيق هو أن يتصوَّر الظاهر بصورة أثره، فلا بدَّ هاهنا من متأثِّر قابل في مقابلته حتى يؤثر فيه ويتأثر منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهراً له»[1].

ثمَّ إنّ التعيُّنات وإن كانت من حيث نسبتها الى ذاتها معدومة وغير موجودة فلا تصلح لأن تكون في مقابل الوجود المطلق حتى تتأثر منه وتظهر بصورتها، إلا أنها من حيث أنها أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر من خلالها لا تتصف بأنها معدومة، وعندها يصحّ أن ينسب إليها الظهور كما يقول صاحب تمهيد القواعد:

«إنّما تكون(التعيّنات) كذلك (معدومة)، لو اعتبرت التعيُّنات من حيث أنّها هي تعيّنات فقط، وأما إذا اعتبرت من حيث أنها أحوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر بها فلا، فإن تلك التعيُّنات

(١) تمهيد القواعد: ص٣٠٤.

مأخوذة تارة من حيث إنها كثرة حقيقيَّة وحينئذ تكون معدومات صرفة، ومعتبرةٌ أخرى من حيث أنّها معروضة للوحدة وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذ تصلح لأن ينسب إليها الظهور وغيره من المعاني الوجوديَّة المقتضية لأن يكون لها محالّ موجودة، كالإيجاب والاقتضاء وغيرهما»[1].



(١) تمهيد القواعد: ص٣٠٦.

ظهور الحق ضروري

الظهور والتعيّن أمران ضروريان لأنّ الذات الإلهية لو لم تتعيّن لبقيت على إطلاقها ووحدتها الصرفة، ولبقيت في مقام الغيب والخفاء، ولما تحققت بذلك الألوهية والربوبية التي هي من شؤون الحق الذاتية. والألوهيّة والربوبيّة لا تتحققان إلا بالمألوه والمربوب، فلا بدّ إذاً من الظهور لتحقيق المألوه والمربوب.

وليس المألوه والمربوب، إلا الأعيان الثابتة والماهيات غير المجعولة، المحتاجة إلى الوجود والظهور في الخارج، لأنّها معلومات الحق الذاتية، الطالبة للوجود من الموجد أزلاً وأبداً، على قدر القابلية والاستعداد والاستحقاق. فوجب حينئذٍ ظهور الحق تعالى بصورهم، لاعطاء كل ذى حقٍّ حقّه، كظهور النواة بالصورة الشجرية وإعطاء كل غصنٍ من أغصانها ما تستوجبه من ثمار.

ومن هنا يقول ابن عربي: «فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً... ومعناه: نحن أظهرنا بعبوديتنا معبوديته، وبأعياننا إلهيته، إذ لو لم يوجد موجودٌ قطُّ، ما كان يظهر أنه تعالى إله. بل العلة الغائية من إيجادنا ظهور إلهيته، كما نطق به: **(كنت كنزاً مخفياً)**...»[1].

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٥٢٦.

ولأجل ذلك قال ابن عربي: «فلا يُعرف(الحق) حتى نَعرف، قال عليه السلام: «**من عرف نفسه، فقد عرف ربّه**». أي فلا يُعرف الَحق من حيث أنّه إله حتى نَعرف، لتوقّف تعقّل هذه الحيثيّة التي هي النسبة إلى تعقّل المنتسبين...أي أوقف معرفة الربّ على معرفة النفس التي هي المربوب. فإن الربّ من حيث هو ربٌّ يقتضي المربوب»(١).

ويشير السيد حيدر الآملي إلى مسألة توقّف تحقّق الألوهية والربوبية على المظاهر أي على المألوه والمربوب فيقول:

«الألوهيّة والربوبيّة لا يمكن ولا تتصوّر إلا بوجود المألوه والمربوب. وإليه أشاروا أيضاً بقولهم: «إنّ للربوبيّة سرّا، لو ظهر لبطلت الربوبيّة» ومعناه: أنّ الربوبيّة موقوفةٌ على المربوب الذي هو (كناية عن) المظاهر الإلهيّة مطلقاً.

أعني أنّ الفاعليّة موقوفةٌ على القابليّة، لأنّ الفاعل ما لم يكن له قابلٌ لم يكن له أيّ أثر ولا فعل. فلو ظهر هذا السرّ، أي لو بطل وارتفع، لبطلت الربوبيّة. وإبطال المظاهر وإزالتها عن الوجود مستحيلٌ ممتنع، لأنّها شؤونٌ ذاتيّةٌ وخصوصيّاتٌ إلهيّة. فإبطال الربوبيّة وإزالتها يكون مستحيلاً ممتنعاً. فيكون كلّ واحد منهما، أي من الربّ والمربوب، والظاهر والمظهر، مربوطاً بالآخر...

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٥٢٦.

وبالحقيقة عن هذا السرّ أخبر (الحقّ) بنفسه في قوله (بالحديث القدسي) المذكور: «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق**»[1] لأنّ معناه هو أنّه: كنت ذاتاً أو وجوداً باطناً مجرّداً مخفيّاً، بلا مألوه ولا مربوب، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**خالقٌ إذ لا مخلوق، وربٌّ إذ لا مربوب، وإله إذ لا مألوه**»[2]. «**فأحببت أن أُعرَف**» أي أردت أن أكون ظاهراً، بمقتضى ذاتي وكمالاتي، في مظاهر أسمائي وصفاتي، حتّى لا يكون كمالٌ في الوجود إلا لي. «**فخلقت الخلق**» أي ظهرت بصورهم وتعيّناتهم، بل بأعيانهم وماهيّاتهم، وليس في الوجود إلا أنا وأسمائي وصفاتي وكمالاتي. وليس من هذا في ذاتي نقصٌ، ولا في وحدتي قدحٌ، بل هذا عين كمالي ومحض عظمتي وجلالي»[3].

هذا ولا يوجب ظهور الحق واحتياجه إلى المظاهر أي نقصٍ في ذاته، فالعارف يشبّه ظهور الحق بصور الموجودات بظهور العدد «واحد» في صور الأعداد. فكما أنّ العدد «واحد» من حيث ذاته غنيٌّ عن وجود الأعداد الأخرى وعن ظهوره بصورها،

---

(١) بحار الأنوار: ج٨٤، ص٣٤.

(٢) بحار الأنوار: ج٤، ص٢٨٥.

(٣) السيد حيدر الآملي :رسالة نقد النقود في معرفة الوجود(المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية،١٣٦٨ ش، ص٦٦٥.

كذلك الحقّ تعالى هو غنيٌّ عن الموجودات من حيث ذاته وعن ظهوره بصورها.

لكن ظهور الحقّ والعدد «واحد» إنّما يكون من حيث كمالاتهما المندرجة في ذاتهما. فكما أنّ العدد «واحد» محتاجٌ من حيث كمالاته لا ذاته إلى الأعداد ومظاهرها غير المتناهية لكي يظهر من خلالها كمالاته غير المتناهية، كذلك الحقّ تعالى محتاجٌ بحسب كمالاته لا ذاته إلى الموجودات ومظاهرها غير المتناهية، ليظهر من خلالها كمالاته غير المتناهية.

ويقول السيد حيدر الآملي نافياً هذا النقص:

«وهذا الاحتياج ليس موجباً للنقص في ذاته المقدّسة، لأنّ الاحتياج إذا لم يكن ذاتيّاً، لم يكن نقصاً، لأنّ الاحتياج الذي هو سبب النقص، هو الاحتياج الذاتي وهذا ليس بذلك فلا يكون نقصاً.

فحينئذ كما لا يلزم النقص والكمال من وجود الأعداد وعدمها في ذات الواحد، فكذلك لا يلزم النقص والكمال من وجود الموجودات وعدمها في ذات الحقّ. وكما أنّ كمال الأعداد ونقصها يكون راجعاً إليها لا إلى الواحد الظاهر بصورها

ومراتبها، فكذلك كمال الموجودات ونقصها يكون راجعاً إليها، لا الى الحقّ الظاهر بصورها ومراتبها»[1].

كما أن ظهور الحق في صور المظاهر لا ينافي وحدته ولا يوجب التَكَثُّر في ذاته،لأن الوحدة نوعان: وحدةٌ لا يقابلها كثرةٌ وهي الوحدة الحقّة الحقيقية التي لا يقابلها شيء، ووحدةٌ أخرى يقابلها كثرةٌ وهي الوحدة الأسمائية التي ترجع إليها جميع الكثرات.

والحق إذا كان واحداً لا مقابل له، فيكون تعيّنه إذا وتميّزه بنفس ذاته لا بتعيّن آخر زائد عليه، لأنّه لا ثاني له حتى يتميّز عنه. والمراد بالتميّز هنا التشخّص لأنّه بلحاظ هذه الوحدة الحقيقية لا مقابل له حتّى يتميّز عنه. ولكن هذا لا ينافي ظهور الحقيقة الواحدة في مراتبها المتعيّنة، والمراد بالتعيّن هنا التميّز لا التشخّص لأنه مرتبطٌ بمقام الظهور.

إذاً فالتعيّن نوعان: تعيّنٌ شخصيّ مرتبطٌ بمقام الواحد الشخصيّ، وتعيّن بمعنى التميّز وهو مرتبط بمقام الظهور والمراتب التي له. وعليه يكون الحق من جهة عين هذه التعيّنات والأمور المتكثّرة ومن جهة أخرى غيرها. فهو عينها من ناحية الوجود والحقيقة وغيرها من ناحية التقييد والتعيّن. بمعنى آخر

(١) جامع الأسرار ومنبع الانوار: ص١٩١.

هو عين الأشياء بظهوره فيها بملابس أسمائه وصفاته، وغيرها من خلال احتجابه عنها بذاته ووجوده المطلق. يقول القيصريّ في مقدمة الفصوص:

«وهو حقيقةٌ واحدةٌ لا تكثّر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها، وتعيّنها (أي تشخّصها) وامتيازها بذاتها لا بتعيّن زايد، عليها إذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء ويتميّز عنه بشيء، وذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعيّنة، بل هو أصل جميع التعيّنات الصفاتية والأسمائية والمظاهر العلمية والعينيّة.

ولها وحدة لا تقابل الكثرة هي أصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحدية، والوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة -التي هي ظلّ تلك الوحدة الأصلية الذاتية- أيضاً عينها من وجه»[١].

ويضيف: «فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين، وتنزّهه عن الحصر والتعيين، وتقدُّسه عن سمات الحدوث والتكوين»[٢].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣١.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٤.

ويقول أيضاً في مكان آخر: «والقول باستحالة أن تكون ذاته تعالى وعلمه -الذي هو عين ذاته- محلاًّ للأمور المتكثّرة إنما يصحّ إذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين عن الحق، أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة، وغيره باعتبار التعيّن والتقيّد فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاًّ بل شيءٌ واحد، ظهر بصورة المحلّية تارة، والحاليّة أخرى. فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كلّيّها وجزئيّها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينيّة كانت أو علميّة: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[1]»[2].

ومن هنا يقول العارف أن ظهور الحق إنما كان من حيث كلّيّته لا من حيث وحدته وذاته. لأن مقام الذات ليس له اسم ولا رسم، وليس قابلاً للظهور كما ذكرنا بل هو في كمون وخفاء مطلق. وعليه فلا تكون الكثرة والأمور المتعيّنة قادحةً في وحدته كما يقول السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار:

«فظهوره تعالى في الكلّ أو بصورة الكلّ، (هو) من حيث كلّيّته ومجموعيّته، لا من حيث وحدته وذاته، لأنّ الكلّ من حيث الكلّ لا يظهر إلا في الكلّ. والكلّ (هو) اسم له باعتبار الحضرة

---

(١) سورة يونس: آية ٦١.

(٢) شرح فصوص الحكم:ج١، ص ٧٨.

الواحديّة الأسمائيّة، لا باعتبار الحضرة الأحديّة الذاتيّة، كما قيل «أحد بالذات، كلّ بالأسماء». وإذا كان كذلك فلا يلزم من ظهوره تعالى بصورة الكلّ كثرة في ذاته ووجوده أصلاً. ويكون تعالى هو الكلّ من غير تغيير فيه، ويكون العارف صادقاً في قوله «ليس في الوجود سوى اللّه تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله». فالكلّ هو وبه ومنه وإليه. وأيضاً لا يصدق من هذا على كلّ واحد من مظاهره أنّه هو، كما لا يصدق على كلّ واحد من أفراد الكلّ أنّه الكلّ»[١].

إذاً فللحق تعالى الذي ثبت إطلاقه ووحدته، ظهور وكثرة في صور المظاهر، من حيث أسمائه وكمالاته وشؤونات ذاته، وإن كان تعالى من حيث ذاته، منزّه عن ذلك لغناه الذاتي كما يقول السيد حيدر الآملي في نقد النقود:

«اعلم أنّ هذا الوجود أو الحقّ تعالى الذي ثبت إطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته، نقلاً وعقلاً وكشفاً، له ظهور وكثرة في صور المظاهر والمجالي، اعتباراً وحقيقةً، اجمالاً وتفصيلاً، وإن كان لا كثرة له لا اعتباراً ولا حقيقةً، لا اجمالاً ولا تفصيلاً، لانّه تعالى من حيث ذاته، منزّه عن جميع ذلك، مستغنٍ عمّا عداه وإن كان، من حيث صفاته وأسمائه وكمالاته وخصوصيّاته، عين كلّ واحد منها، غير مستغن عنها»[٢].

---

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص١٩٥.

(٢) رسالة نقد النقود في معرفة الوجود: ص٦٥٩.

شواهد وأمثلة على ظهور الحق

مثال من كلام أمير المؤمنين عليه السلام:

«إلى مجموع ظهوره وبطونه وكثرته ووحدته والجمع بينهما، والظهور بصور التضادّ والقيام بالمتباينات والأضداد، وغير ذلك من الغرائب والعجائب في ظهوره بصور المظاهر المختلفة مع اتّحاده بها أشار قطب أقطاب أرباب التوحيد سلطان الأولياء والوصيّين وارث علوم الأنبياء والمرسلين علي بن أبى طالب -عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات- في مواضع شتّى، منها قوله: «**وَلَا يُجِنُّهُ الْبُطُونُ عَن الظُّهُور، وَلَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَن الْبُطُون، قَرُبَ فَنَأَى، وَعَلَا فَدَنَا، وَظَهَرَ فَبَطَنَ، وَبَطَنَ فَعَلَنَ، وَدَانَ وَلَمْ يُدَن...**»[1].

فمعنى قوله الأوّل: « **وَلَا يُجِنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ، وَلَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ**» هو أنّه ليس هناك شيئان متغايران، حتّى يمنعه الأوّل عن الثاني كما لغيره، لأنّ غيره بالضرورة ظهوره يمنعه عن البطون، وبطونه عن الظهور، بل ليس هناك في الحقيقة إلا شيء واحد وهو وجوده. فإذا اعتبرته إلى الظهور فهو ظاهرٌ، وإذا اعتبرته إلى البطون فهو باطنٌ. وكذلك (الشأن) بالنسبة إلى «**الأوّل**» و«**الآخر**» وبالنسبة إلى جميع الصفات أيضا كذلك.

---

(١) نهج البلاغة: نسخة المعجم المفهرس، قم، خطبة١٩٥.

فيكون (الحقّ تعالى) أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، بلا تغيير شيء في ذاته ووجوده.

وأكّد ذلك بقوله عقيبه «**وَظَهَرَ فَبَطَنَ، وَبَطَنَ فَعَلَنَ، وَدَانَ وَلَمْ يُدَنْ**»

ليعلم أنّ ذلك من كمالاته المذكورة ومن خصوصيّاته المعلومة، أي ظهوره في نفس بطونه، وبطونه في نفس ظهوره، ودنوّه في عين علوّه، وعلوّه في عين دنوّه. وكذلك (الأمر) بالنسبة إلى جميع الاعتبارات المختلفة والمراتب المتضادّة.

ومنها قوله «**الْحَمْدُ للّه الَّذي لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونَ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِراً وَيَكُونَ ظَاهِراً قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِناً كُلُّ مُسَمّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرَهُ قَلِيل**-إلى قوله- **وكلّ ظاهر غيره غير باطن. وكلّ باطن غيره غير ظاهر**» الى قوله «**لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائنٌ، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن** »[1].

ومعنى قوله الثاني «**الذي لم يسبق له حالٌ حالاً**» الى آخره، هو أنّه يشير إلى عدم الزمان واعتباره في أوّليّته وآخريّته وظاهريّته وباطنيّته، وعدم التكيّف في ذاته ووجوده، وعدم تقدّم كلّ واحدٍ من هذه الاعتبارات على الآخر بالزمان. و(يشير هذا القول أيضا) إلى

(١) نهج البلاغة: خطبة٦٥.

أنّه تعالى واحدٌ في عين الكثرة، كثير في عين الوحدة، لقوله «**وكلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل**» إلى آخره. لأنّ كلّ مسمّى غيره بأنّه واحد، يكون قليلاً، لأنّه لا يكون إلا واحداً من العدد، أي فرداً من الأفراد، لأنّه إذا تعدّى الوحدة دخل في الإثنينيّة، فلا يكون واحداً بل يكون اثنين، والواحد قليل لأنّه أقلّ العدد. فيكون تقديره:

أنّ كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليلٌ إلا هو تعالى، فإنّه واحدٌ كثير، لقوله أيضاً «**الأحد لا بتأويل عدد**»، وأكّد هذا القول بقوله «**وكلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر**» ليعلم أيضاً أنّه تعالى في جميع الاعتبارات كذلك، لا في الوحدة والكثرة فقط.

وأكّد هذا القول بقول آخر «**لم يَحلُل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم يَنأ عنها فيقال هو منها بائن**» ليعلم أنّه ليس هذا بحلوله في الأشياء ولا بتباعده عنها حقيقةً، بل بأنّه ظهر بصور كمالاته وخصوصيّاته المسمّاة بالمظاهر، وليس غيره فيها حقيقةً واعتباراً. فحينئذ يكون هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن والواحد والكثير والقريب والبعيد. أي (هو) الأوّل من حيث الذات، الآخر من حيث الأسماء والصفات، الظاهر من حيث الكمالات والخصوصيّات، الباطن من حيث الوجود والذات. وكذلك الواحد والكثير والقريب والبعيد»[1].

(١) راجع كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص١٦٧.

مثال الشجرة والنواة:

«إنّ مثال الحق أو الوجود، مثال شجرة كاملة في ظهورها ، لقوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيۡتُونَةٍ لَّا شَرۡقِيَّةٍ وَلَا غَرۡبِيَّةٍ﴾[1]. فكما أنّ الشجرة بأغصانها وأوراقها وأثمارها وأزهارها، وما يتعلّق بها من الكمالات الشجرية، هي هي لا غيرها، مع أنّها بأجمعها كانت في النواة كالكمالات الإلهية في الذات، فكما أنّ الكمالات ليست هي الذات ولا الذات هي الكمالات، مع أنّ كل واحدة منهما هي عين الأخرى، فكذلك الشجرة فانّها ليست هي النواة ولا النواة هي الشجرة، مع أنّ كلّ واحدة منهما عين الأخرى. فقس على هذا الحقّ تعالى والوجود، فإنّ العالم وما فيه من العوالم المعبّر عنها بالمظاهر، هي كالاغصان والأوراق والازهار والاثمار بالنسبة إلى الحق والوجود المطلق، مع أن هذه المظاهر ليست هي الحقّ ولا الوجود، كالنواة بالنسبة إلى الشجرة، ومن هذا اتّصف الوجود بالشجرة التي هي ﴿لَّا شَرۡقِيَّةٍ وَلَا غَرۡبِيَّةٍ﴾ أعني لا روحانيةً ولا جسمانيةً، ولا كلّيةً ولا جزئيّةً، ولا مطلقةً ولا مقيّدةً، بل جامعة للطرفين وحاوية للصفتين.

فكما أنّ ظهور الشجرة بالصورة الشجرية لا يخرجها عن الشجرية مطلقاً، فكذلك ظهور الحق تعالى بصور العالم والإنسان لا يخرجه عن الحقّية مطلقاً. فإنّ العالم والإنسان

---

(١) سورة النور: آية ٣٥.

والحق، في هذا المقام، عند التحقيق، في حكم واحد، لقولهم: «العالم إنسانٌ كبير، والإنسان عالمٌ كبير» ولقولهم: وليس على اللّه بمستنكر أن يجمع العالم في واحدٍ.

(وقولهم) «أحدٌ بالذّات، كلٌّ بالأسماء» يحلّ عقدة هذه الشبهة عند العارف، فيصحّ حينئذٍ قول من قال: «خلق اللّه تعالى آدم على صورته» بالنسبة إلى الصورتين، أعني صورة الإنسان الكبير وصورة الإنسان الصغير...

وبالجملة فالذات في هذا المثال هي كالنواة بالنسبة إلى الشجرة، والمظاهر هي كالأغصان والأوراق والأزهار والأثمار بالنسبة إليها. فكما أنّه لا يقال: أنّ في صورة الشجرة الحسّيّة (يوجد شيء) غير الشجرة، كذلك لا يقال: أنّ في صورة الشجرة العالمية الآدمية (يوجد شيء) غير الحق أو غير الذات، فإنّه ليس هناك غيره. فظهوره تعالى في صورة كمالاته، وظهور كمالاته في صورة ذاته، لا يخرجه عن الوحدة الذاتية والكمالات الوجوبية الوجودية، فإنّه ليس في الوجود إلا ذاته وكمالاته ومظاهره ومجاليه. فإنّ شئت، هذه الصورة سمّها بالخلق، وإن شئت سمّها بالحقّ، وإن شئت (سمّها) بالجمع بينهما، أعني بالخلق والحق، والظاهر والمظهر، والعبد والربّ، وأمثال ذلك...»[١].

---

(١) راجع المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٤٤٨.

مثال النفس الإنسانية والعالم:

«إنّ ظهور الحق تعالى في مظاهره، أو الوجود المطلق في مقيّداته، ليس يوجب الكثرة في ذاته، ولا القدح في إطلاقه. فإنّه واحد بوجهٍ، كثير بوجه آخر، (وهو) مطلق بوجه، مقيّد بوجه آخر، كالعالم والإنسان مثلاً، فإنّ كل واحد منهما واحد بالحقيقة، كثير بالاعتبار. أمّا العالم فانّه حقيقة واحدة، وهي النفس المخصوصة به، المعبّر عنها بالنفس الكلية، وأمّا الإنسان فلأنّ حقيقته أيضاً واحدة، وهي نفسه المخصوصة به، المعبّر عنها بالنفس الجزئية. وليس للخلق غير هذين المظهرين إجمالاً، المعبّر عنهما بالآفاق والأنفس، والإنسان الكبير والإنسان الصغير. فكما أنّ ظهور هذين المظهرين، بمظاهرهما الآفاقية والأنفسية، لا يقدح في وحدتهما الذاتية، فكذلك ظهور الحق تعالى بصورهما وصور ما يتعلّق بهما من الموجودات والمخلوقات، فإنّه لا يقدح في وحدته الذاتية، لأنّه باق على صرافة وحدته الذاتيّة كما كان، لقوله ﷺ: «**كان اللّه ولم يكن معه شيءٌ**» و لقولهم: «**الآن كما كان**»...

وقد اتفق الأنبياء والأولياء والمشايخ بأجمعهم (على) أنّ معيّة الحق تعالى مع العالم هي معيّة روح الإنسان مع بدنه، وإنّ ارتباط الحقّ تعالى بالعالم هو ارتباط روح الإنسان بجسده.

فمن أراد مشاهدة الحق تعالى على ما هو عليه، فعليه بمشاهدة الآفاق والأنفس»[1].

علّة ظهور الحق ومراتبه

عرفنا ممّا سبق أن ظهور الحق ضروريّ ولكن ظهوره ليس من حيث ذاته المقدّسة ووجوده المطلق وهويّته الغيبيّة، لأنه من حيث ذاته غنيّ عن الظهور والبطون. فالذات الإلهية من حيث وجودها المطلق في خفاء وكمون ولا يقع أي بحثٍ بشأنها وهي باطنة بطوناً مطلقاً، وهو بطون ليس في مقابله ظهور وهو الذي يُشار اليه بضمير «هو» في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

وعليه فإن الذات لا يمكن أن تكون مبدأً لأيّ ظهور وتعيّن لأنّه لا توجد فيها حيثية غالبة وأخرى مغلوبة حتى يكون هناك مبدأ للظهور، فلا يوجد في مقام الذات اسم غالب وآخر مغلوب بل كلّ الأسماء موجودة بوجود واحد من غير غلبة اسم على اخر. ففي مقام الذات تكون الذات عالمة وقادرة ورازقة وموجدة و... في وقت واحد وعلى نحو الأندماج والبساطة، وهذا معنى أن الأسماء في مقام الذات موجودة على السويّة أي لا توجد فيها حيثية غالبة وأخرى مغلوبة، لأنه إذا صار هناك هناك حيثية غالبة وأخرى مغلوبة فهذا يعني أن هناك

(١) مقتطف من كتاب المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٤٥٧ و٤٦١.

تعيّن، والمفروض أن الذات وغيب الهوية مقام اللاتعيّن.

فما الذي حصل حتى صارت الذات الإلهية التي هي مقام اللاتعيّن منشأً للتعيّن؟ هنا يجمع العرفاء على الحاجة إلى الواسطة لأجل الانتقال من مقام الذات إلى ما وراء الذات وهو مقام التعيّن. وقالوا أن هذا الوسيط هو العلم، أي علم الحق بذاته في ذاته لذاته، فعلمه بنفسه هو الذي أوجد التعيّن الأوّل، والصفة التي أوجدت هذا التعيّن هي الوحدة الحقيقية، فمن خلال علم الذات بالوحدة الحقيقية يحصل التعيّن الأوّل.

بمعنىً آخر؛ أن الذات الإلهية من حيث اتّصافها بالوحدة الحقيقية تكون منشأً للتعيّن الأوّل، ومن ثم سبباً لحصول التعيّن الثاني. ففي مقام الذات لا يوجد صفة غالبة أما في مقام التعين الأول فنجد أن هناك صفة غالبة وهي صفة الوحدة الحقيقية. كما يقول ابن تركه في تمهيد القواعد:

«إعلم أن تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها (وهو التعيّن الأوّل)، وتلزمها بتوسّط هذا اللازم (النسبة العلمية) الواجبية بالذات والموجبيّة والمفيضيّة وغيرها من الصفات المترتّبة وغير المترتّبة اللازمة لذاتها (وهو التعيّن الثاني)»[1].

---

(١) تمهيد القواعد: ص٢٦٩.

ويقول السيد حيدر الآملي في نص النصوص:

«إنّ ظهوره تعالى وبروزه كان في الحقيقة من علمه بذاته، لأنّه إذ صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له، وكلّ معلوم معيّن، فيكون أوّل تعيّن له من علمه بذاته والتعيّن بعد اللاتعيّن ظهور»[1].

ويقول السيد حيدر أيضاً في نقد النقود:

«أوّل تعيّن تعيّنت به الذات كان من علمه تعالى بذاته، لأنّه إذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له. وكلّ معلوم لا بدّ أن يكون معيّناً، فيكون أوّل تعيّنه علمه بذاته. وإذا صارت ذاته تعالى معلومة له، وصار هو عالما بها، فلا بدّ أن يكون العلم واسطة بينهما (أي بين اللّه من حيث هو عالم، وبين ذاته المقدّسة من حيث هي معلومة له). فيكون هناك ثلاثة اعتبارات: اعتبار العلم واعتبار المعلوم واعتبار العالم، وهذا عين الكثرة. وإذا كان كذلك، فيكون علمه تعالى بذاته سبب تعيّنه، وسبب تعيّن كلّ واحد من معلوماته التي هي الأعيان والحقائق المسمّاة بالشؤون الذاتيّة. ويكون تعالى هو الفاعل والقابل حقيقةً واعتباراً لا غيره»[2].

---

(١) المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٤٥٤.

(٢) رسالة نقد النقود في معرفة الوجود: ص٦٨٥.

وإذا تحقّق التعيّن الأوّل يصبح عندنا ظهور وبطون أما قبل هذا التعيّن أي في مقام الذات والهوية الغيبية المطلقة فلا يوجد إلا البطون المحض الذي لا مقابل له على الإطلاق. ويطلق العرفاء على باطن التعيّن الأول اسم الأحدية وعلى ظاهر التعيّن الأوّل الواحدية. فالتعيّن الأوّل عندهم له بطون وظهور باطنه هو مقام الأحدية وظاهره هو مقام الواحدية. والفرق بينهما أن العلم في مقام الأحدية علمٌ إجماليّ وفي مقام الواحدية علمٌ تفصيلي، وفي مقام الأحدية لا يوجد إلا وصف واحد وهو الوحدة الحقيقية أما في مقام الواحدية فيوجد أسماء وصفات متعدّدة ومتمايزة، وإن مقام الأحدية هو مقام إسقاط النسب والإضافات أما مقام الواحدية فهو مقام إثبات النسب والإضافات. ففي مقام الأحدية لا توجد كثرة على الإطلاق، أما في مقام الواحدية فيوجد كثرة وهي كثرة أسمائية.

يقول ابن تركه في تمهيد القواعد:

«إن الذات باعتبار اللاتعيُّن المسمّاة بغيب الغيب تارةً، والهويَّة المطلقة أخرى، يمتنع أن يعتبر فيها أمر يستلزم التعيّن والتقيّد ويستدعي التكثُّر والتعدُّد، فأوّل ما اعتبر فيها من المعاني الوصفيَّة هي الوحدة الحقيقيَّة التي لا يتصوّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى أن الكثرة لا تغاير

الوحدة بالنسبة إليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات.

وتحقيق هذا الكلام أنّ الوحدة تطلق باعتبارين: أحدهما وهو الوحدة الذاتيّة المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدّد الوجوه والإثنينيَّة أصلاً حتى أن عدم اعتبار الكثرة -لما فيه من الإشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للإثنينيَّة- غير معتبر في مفهومها.

والثاني الوحدة الإضافيَّة النسبيَّة التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأمور المشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي يقابله الكثرة بالعرض أو بالذات.

والمعتبر ها هنا هو الوحدة بالمعنى الأول، والهويَّة المطلقة عبارة عن الواحد بها(الوحدة الذاتية)، فتكون الذات بهذا الاعتبار، لها الإحاطة العامّة التي لا يشذُّ عنها شيء من المراتب حتى المحسوسات، فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلميَّة بحصول نفسها في نفسها.

ثمَّ إن ها هنا نكتة تتضمّن فوائد لا بدَّ من الوقوف عليها، وهي أنَّ للوحدة (الحقيقية) المعتبرة ها هنا اعتبارين: أحدهما متعلّقه طرف بطون الذات وخفائها وهو اعتبار إسقاط ساير النسب والإضافات عنها، ويسمّى الذات به أحداً. وثانيهما متعلّقه طرف ظهور الذّات وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإضافات

كلّها، ويسمّى الذات به واحداً، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات»[1].

إذاً الوحدة بالنسبة إلى مقام الذات لا تمايز بين اعتباريها فلا يتميّز مسمّى الواحد فيها عن الأحد، نعم الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقية تستلزم تعيّناً يسمّى باصطلاح القوم التعيّن الأول، والموجد للتعيّن الأول هو العلم أي علم الحق بذاته، وعلم الحق بذاته واحد ولكنه في مقام الأحدية علم إجماليّ وفي مقام الواحدية تفصيليّ.

وعلم الحق بذاته يستلزم أيضاً العلم بسائر كمالات ذاته المقدّسة وشؤوناتها من أسماءٍ وصفاتٍ، وبلوازم هذه الأسماء والصفات أيضاً. كما يقول الإمام الخميني قدس سره في شرح دعاء السحر:

«علمه بذاته هو العلم بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته، لا بعلم متأخّرٍ أو علم آخر، بل بالعلم المتعلّق بالذات في حضرة الذات. ولولا هذا العلم البسيط في حضرة الذات لم تتحقّق الحضرة الواحدية الأسمائية والصفاتية ولا الأعيان الثابتة المتحقّقة في الحضرة العلمية بالمحبّة الذاتية ولا الأعيان الموجودة»[2].

---

(١) تمهيد القواعد: ص٢٧٠.

(٢) الإمام الخميني: شرح دعاء السحر،مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، رمضان ١٤١٦، ص١١٩.

وهذا الشعور والعلم بكمالات الذات وشؤوناتها تارةً يكون على نحو اجماليّ وآخر على نحو تفصيليّ. ويسمّي العرفاء العلم والشعور بكمالات الذات على نحو الإجمالي بالكمال الذاتي وعلى نحو التفصيلي بالكمال الأسمائي. فعلم الحقّ بذاته الجامعة لكلّ الكمالات والشؤونات إذا كان بنحو كلّيٍّ وإجماليٍّ ومن غير ملاحظة هذه الكمالات على وجه التفصيل فهذا العلم عندهم يسمى بالكمال الذاتي وهو الذي تغلب عليه أحكام إطلاق الذات وبطونها. وأما إذا كان علم الحق بذاته الجامعة من حيث ملاحظة هذه الكمالات على نحوٍ تفصيليّ فيسمّى هذا العلم عندهم بالكمال الأسمائي وهو الذي تغلب عليه أحكام تعيّنات الأسماء وظهورها كما يقول ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد:

«إن الظهورالمذكور لمّا كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتى المحسوسات على وجهٍ كلّي جمليّ، فمتعلّق الشعور المذكور:

- إما أن يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهداً كثبوت سائر المراتب العدديَّة في الواحد مثلاً فحينئذٍ يُسمّى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى

المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج إلى التّطوُّر بالأطوار الغيريَّة والأدوار السوائيَّة أصلاً.

- وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور، نفس الشؤون الذاتيَّة بإظهار ذواتها لأنفسها أو بإظهار بعضها للبعض في المراتب، وحينئذٍ يُسمّى هذا الشعور بالكمال الأسمائي»[1].

ويقسم ابن فنار في مصباح الأنس الكمال الى قسمين:

«كمال ذاتيّ، هنا يكون في مبدأ الرتبة الثانية حياة يلازمه الغنى الذاتي، وهو شهود الذات نفسه من حيث وحدته بجميع شؤونها-نزولا وعروجاً دنياً وآخرةً- شهوداً مُفصّلاً في مُجمَل دفعةٍ واحدة، كشهود المكاشف في النواة نخلاً وثماراً لا يحصى.

ثم كمال أسمائيّ، هو ظهور الذات لنفسها من حيث تفصيل اعتباراتها، إما ظهوراً مفصلا أو مجملا بعد التفصيل من حيث مظهر شأن كليٍّ جامع هو الإنسان الكامل الحقيقي، والفرق بينهما أن هذا (الكمال الأسمائي) بشرط شيءٍ بل أشياء، وتحقّق الكمال الذاتي بلا شرطٍ أصلاً»[2].

---

(١) تمهيد القواعد: ص٢٧٣.

(٢) مصباح الأنس: ص٣٢١.

أي بشرط الكثرة في الكمال الأسمائيّ ولا بشرط الكثرة أصلاً في الكمال الذاتي.

وهذا الشعور والعلم بكمالات الذات يستلزم تعيّن هذه الكمالات أيضاً كما أن علم الذات بنفسها يستلزم تعيّنها كما ذكرنا سابقاً، فكلّ معلوم متعيّن والظهورهو نفس العلم. وتعيّن كمالات الذات وشؤوناتها مرّة يكون من خلال الكمال الذاتي أي في مقام البطون والإجمال فتظهر بذلك الأعيان الثابتة (أي الكثرة العلمية) في حضرة العلم من خلال التجلّي بالفيض الأقدس بسبب الحركة الحبّية والعشقية وهذه هي مرتبة الجلاء عندهم، وأخرى من خلال الكمال الأسمائي أي في مقام الظهور والتفصيل فتظهر بذلك الأعيان الخارجية(أي الكثرة الخلقية) في حضرة الشهادة من خلال الفيض المقدّس، وتُسمّى هذه المرتبة عندهم بالاستجلاء، ومن هنا يبدأ التعيّن الثاني لأنّه مرتبط بالمظاهر الخلقية، أمّا ما قبل هذا التعيّن فكلّه مرتبط بالتعيّن الأول وبالتحديد بظاهر التعيّن الأول أي مقام الواحدية لأنه لا تمايز ولا تغاير في مقام الأحدية.يقول الميرزا الأصفهاني في الحاشية على تمهيد القواعد:

«قد علمت فيما سبق أن الكثرات كانت بوحداتها الحقيقيَّة مندمجة ومستجنّة في غيب الهوية وأحدية الجمع المُشار إليها

في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[1] وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر أصلاً، بل كانت عين ذاته الأحدية...

ثمَّ بحكم «**كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف**» تحرّكت بالحركة الغيبيَّة الحُبِّية العشقيَّة، فإن غاية المحبة العشق، وصفاته تعالى في غاية الكمال والتمام، وتنزّلت من موطن الإجمال ومرتبة الاستجنان إلى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمي، من غير تغيير في ذاته تعالى، بل بالتجلّي والفيضان، المسمّى بالفيض الأقدس، فتكثَّرت وتمايزت بعضها عن بعضٍ في علمه تعالى، وهذا مرتبة الجلاء عندهم لظهورها مفصَّلة متمايزة، وليس ذلك على اللّه بعزيز، فإن العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة مندمجة ومستجنّة بوحدتها الحقيقيَّة في عقلك الإجمالي إلى موطن التفصيل، متكثِّرة متمايزة بعضها عن بعض، منجلية بذلك في كمال الانجلاء، من غير تغيُّرٍ في عقلك الإجمالي. فإذا كان حالك هكذا، فما ظنُّك بربّك العلِيم القدير.

ثمّ تطلّب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض، واستدعاء ترتّب آثارها عليها، وسعة رحمة بارئها أن تنزّلت من ذلك الموطن الغيبي بالحركة الغيبيَّة أيضاً إلى موطن العين والشهادة، وذلك بنزول الفيض الأقدس من الأقدسيَّة عن السوائيَّة إلى المقدسيَّة

---

(١) سورة الإخلاص: آية ٢.

المستلزمة للسوائية، لظهور أحكام الإمكان، وترتُّب آثار الممكنات عليها. وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم، وإلى ذلك النزول أُشير في قوله تعالى:

﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيۡفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[1] فإن الظلَّ هو الفيض، ومدّه نزوله وانبساطه طولاً وعرضاً، علماً وعيناً، في الغيب والشهادة»[2].

الفيض الإلهي عند العارف ينقسم إذاً إلى قسمين: الفيض الأقدس وهو التجلّي بحسب باطن الذات وبه تظهر الأعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم، والفيض المقدّس وهو التجلّي بحسب ظاهر الذات وبه تظهر الأعيان الخارجية والمظاهر الخلقية في حضرة العين والشهادة. فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس والأقدس مترتّب على الأسماء الإلهيّة والأسماء الإلهيّة مرتبّة على الكمالات الذاتيّة الأزليّة القدسيّة. والمراد بالأقدس أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية والنقائص الإمكانية.

يقول القيصري في مقدمة الفصوص:

«إن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدّس

---

(١) سورة الفرقان: آية ٤٥.

(٢) تمهيد القواعد: ص٢٨٣ – ٢٨٤.

وبالأول: تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها ... فبالفيض الأقدس-الذي هو التجلّي بحسب أوّلية الذات وباطنيّتها- يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائماً. ثم بالفيض المقدس- الذي هو التجلّي بحسب ظاهريّتها وآخريّتها وقابلية الأعيان واستعداداتها- يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية»[1].

وسرّ ظهورالكمالات الذاتية للحق بشكل عامٍّ والمعّبر عنها بالشؤون هو طلب هذه الشؤون الظهور في الخارج على قدر استعداداتها وقابليتها، وطلب هذه الكمالات الذاتية للظهور هو من اقتضاء ذات الحق تعالى ووجوده، لذا وجب عليه تعالى أن يظهر هذه الكمالات الطالبة للوجود بلسان حالها واستعدادها كما يقول السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار:

«إن لهذا الوجود، أو الحقّ تعالى، الذي ثبتت وحدته وإطلاقه وبداهته، كمالات وخصوصيّات ذاتيّة لا إلى نهاية، (وهي) المسمّاة بلسان القوم بالشؤون الذاتيّة، وهي دائماً تطلب منه بلسان الحال الظهور في الخارج بحكم اسمه «الظاهر»، كما أنّ ذاته دائماً تطلب منه الخفاء بلسان الحال بحكم اسمه «الباطن».

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٨٩.

فظهوره وكثرته وتقييده من اقتضاء اسمه «الظاهر»، وخفاؤه ووحدته وإطلاقه من اقتضاء اسمه «الباطن»، وهو «الاوّل» بحسب «الباطن»، و«الآخر» بحسب «الظاهر»...

وإنّ طلب كمالاته وخصوصيّاته الظهور في الخارج بلسان الحال أزلاً وأبداً، هو من اقتضاء ذاته ووجوده. واقتضاء الذات لا ينفكّ عن الذات أزلاً وأبداً. وكذلك ظهوره بصور الكثرة الخلقيّة، فانّه أيضا من كمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته غير المتناهية الوجوديّة الأزليّة غير القادحة في كمال وحدته وصرافة ذاته. وليس في هذا نقص أصلاً، كما تصوّر المحجوب عنه، بل هو كمال في كمال وشرف في شرف. والذي أشار اليه تعالى في قوله :«**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق**»[1].

وأمّا سرّ ظهور التعيّن الثاني بشكل خاصٍّ وهو التعيّن الحاصل بالمرتبة الاستجلائية والكمال الأسمائي، فمرجعه إلى أن الذات الإلهية لما كانت ترى ذاتها وكمالاتها في ذاتها ومن خلال ذاتها بالعلم الذاتي على نحو كلّي واندماجي(وهو الجلاء)، أرادت أن ترى ذاتها وكمالاتها ولكن هذه المرّة من خلال الغير وعلى نحو تفصيليّ كرؤية الإنسان نفسه من خلال المرآة، وهذا الغير ليس سوى مظاهره وتعيّناته. لأنه وكما يقول القيصريّ في الفصوص:

---

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص١٥٨.

«ليس رؤية الشيء نفسه بنفسه في نفسه كرؤية نفسه في شيءٍ آخر يكون له ذلك الشيء مثل المرآة»[١].

فالتعيّن الثاني أو ما يسمّيه العرفاء بالنّفس الرحماني يظهر بالتجلّي بالفيض المقدّس المترتّب على الفيض الأقدس كما ذكرنا والذي هو بدوره مرتّب على الأسماء الإلهيّة، والأسماء الإلهيّة مرتّبة على الكمالات الذاتيّة ، فتظهر بذلك التعيّنات في حضرة الشهادة المعبّر عنها بالعين والخارج، بمقتضى الحركة الحبّية للذات بأن تظهر في الأعيان الخارجية على قدر استعداد هذه الأعيان وقابليتها وعلى قدر سؤالها وطلبها، بعد أن كانت باطنة ومختفية في التعيّن الأول الذي تغلب فيه أحكام الوحدة والبطون على أحكام الكثرة والظهور، والكثرة وإن وُجدت فيه فهي لا تخرج عن الكثرة المفهومية بخلاف التعيّن الثاني حيث الكثرة فيه عينيّة. يقول ابن تركة في التمهيد:

«لما كان التعيّن الأوّل -الجامع يبن الواحدية والأحدية والمعبّرعنه بالوحدة الذاتيَّة، تارة وبالهويَّة المطلقة أخرى- لغلبة أحكام البطون والوجود على أحكام الظهور والأظهار، لا تمايز بين ما يعبَّر فيه من المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات، إذ لا تغاير هاهنا أصلاً، حتى أن الكثرة المعتبرة فيها(التعين الاول) هي عين

---

(١) شرح فصوص الحكم:ج١، ص٢١٧.

الوحدة. فلا مجال فيه حينئذ أن تظهر تلك التعيُّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائي، بأن تظهر تلك الهويَّة في التعيُّنات الأسمائيَّة بحسبها، لأنَّ المراتب -التي هي محالّ ظهورها ومجالي تفاصيلها- مخفيَّة مندمجة هاهنا، مستهلكة الحكم استهلاك أعيان الحروف واندماجها في نفس المتنفِّس ما دام في مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه قبل بروزها في مراتب المخارج وظهورها بتعيُّنات أحكامها المتكثرة. فحينئذ اقتضت تلك الهويَّة الظهور والبروز، لكن لا من حيث ذاتها، بل من حيث اعتباراتها وشئونها، على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليّات الاقدسيَّة، فانبعث من ذلك التجلّي وكنه بطونه، ميل إراديّ وحركة حُبيَّة وشوق عشقيّ بحسبه تجلّى بتعيُّن آخر وبنوع أظهر على مثال نفس منبثّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفات والأعيان متمايزة بالفعل تمايز الحروف في النَفَس، عند انبثاثه إلى المخارج. فيمكن تعقُّلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر في مراتب الكمال الأسمائى، ويُسمّى هذا التجلّي باصطلاحهم «النّفس الرحماني»»[1].

ولهذا التعيّن الثاني أو النفس الرحماني مراتب وتجليات مختلفة، فالحقّ يتجلّى بالفيض المقدّس وهو التجلّي بحسب ظاهرية الذات، فيصل الفيض من الحضرة الإلهية الجامعة

(١) تمهيد القواعد: ص٢٨٨.

للأحدية والواحدية إلى الأعيان الخارجية وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الأعيان في الخارج. والمقصود من الخارج عالم المظاهر الخلقية، حيث يقسّم العرفاء العالم إلى عالمين: عالم الصقع الربوبي وهو مقام الأحدية والواحدية أو التعيّن الأوّل، وعالم المظاهر الخلقية وهو عالم الشهادة والظاهر، حيث تظهر فيه التعيّنات الخلقية على قدر استعداداتها. ولهذا النفس الرحماني مراتب مختلفة في عالم الظاهر والشهادة:

أولها: عالم العقل.

ثانيها: عالم الخيال.

ثالثها: عالم الطبيعة والأجسام.

فهذه ثلاثة عوالم إذا أضفنا إليها عالم الغيب أو ما يُسمّى بالتعيّن الاول الجامع للأحدية والواحدية فيصبح عندنا أربعة عوالم أو حضرات، والعرفاء يضيفون إليها حضرة الإنسان الكامل الجامع لكلّ الحضرات وهو الكون الجامع لكل المراتب فيتطابق عندهم العالم الكبير(وهو العالم الكوني أو ما يُسمّى بعوالم الوجود) مع العالم الصغير الإنساني (وهو عالم الإنسان الكامل) فتصبح بذلك الحضرات خمسة. يقول الإمام الخميني قدس سره في شرح دعاء السحر:

«اعلم يا حبيبي أن العوالم الكلّية الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الإلهية، فتجلّى اللّه تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر في مرآة الإنسان، فإنّ اللّه خلق آدم على صورته... وهو الإسم الأعظم والظلّ الأرفع وخليفة اللّه في العالمين. وتجلّى بفيضه الأقدس وظلّه الأرفع، فظهر في ملابس الأعيان الثابتة من الغيب المطلق والحضرة العمائية، ثمّ تجلّى بالفيض المقدّس والرحمة الواسعة والنفس الرحماني من الغيب المضاف والكنز المخفيّ والمرتبة العمائية على طريقة شيخنا العارف مدّ ظلّه في مظاهر الأرواح الجبروتية والملكوتية، أي عالم العقول المجرّدة والنفوس الكلّية، ثمّ في مرائي عالم المثال والخيال المطلق أي عالم المُثل المعلّقة ثم في عالم الشهادة المطلقة أي عالم الملك والطبيعة»[(١)].

ويقول ابن تركة في تمهيد القواعد:

«إن الموجودات التي في العوالم أقربها نسبة وأبسطها ذاتاً إنّما هو العقل الأول، إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيَّة متّصفة بالوجود، وهو أول مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح. فأقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهيَّة إنّما هو عالم الأرواح، فأول الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون

---

(١) شرح دعاء السحر: ص١٢٠.

عالم المعاني، لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه، وما يلزمه من افاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني...

ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنىً زائدٌ حصل به ضرب آخر من التركيب.

ثمَّ عالم الأجسام لعروض هذا كلّه مع لحوقه التمكُّن وشغله للحيِّز، وهذا أنهى الغاية في التركيب، و به تمَّ ظهور الوجود، إذ لا مرتبة في الظهور أشدَّ من المحسوسات...

فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبة الجلائيَّة المشتملة على التعيّنين المذكورين، فيكون المراتب حينئذٍ أربعاً، وخامسها هو الجامع للكلِّ، وهو المرتبة الإنسانيَّة»[1].

قصة الظهور

ينقل الإمام الخميني قدس سره في مصباح الهداية عن القاضي سعيد القمّي ملخّصاً يذكر فيه كيفية ظهور الأعيان وتجلّيها في الخارج بأسلوب جميل، حيث يشير إلى أن حقيقة الظهور مردّها إلى العلم الإلهي الأزلي بهذه الأعيان الطالبة للوجود والتي أفاض عليها الحقّ الوجود بحسب قابليّاتها واستعداداتها الذاتية، يقول قدس سره:

(١) تمهيد القواعد: ص٢٩٢.

«بالحريّ أن نذكر ما لخّصه الشيخ العارف الكامل القاضي سعيد الشريف القمّي رضي الله عنه ممّا فصّله بعض أهل المعرفة، قال في البوارق الملكوتية:

إنّ الحقائق الخارجية في حال غيبتها تحت أستار الأسماء الّتي هي وسائط مشهودها، سألت تلك الأسماء سؤال افتقار وقالت: إنّ العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً، وعن معرفة ما يجب لكم من الحقّ علينا. فلو أنّكم أظهرتم أعياننا، لكنتم أنعمتم علينا، وأمكن لنا أن نقوم بحقوقكم ولكانت سلطنتكم متحقّقة واليوم أنتم سلاطين علينا بالقوّة من دون جنود ولا عدّة، فهذا الّذي نطلبه منكم أكثر نفعاً لكم ممّا في حقّنا.

فلمّا سمعت الأسماء الإلهيّة مقالة الحقائق الغيبيّة، نظرت في ذوات أنفسها، وصدّقت الممكنات وطلبت ظهور أحكامها حتّى يتميّز أعيانها بآثارها. فإنّ «الخلاّق» و«المدبّر» وغيرهما نظروا في ذواتهم، فلم يروا خلاّقاً ولا مدبّرا ولا غير ذلك.

فجاءت تلك الأسماء إلى حضرة الإسم «الباري» فقالوا له: عسى أن توجد أنت هذه الأحكام الّتي اقتضت حقائقها. فقال «البارئ»: ذلك راجع إلى الإسم «القادر» فإنّي تحت حيطته فالتجئوا إليه. فقال «القادر»: أنا تحت حكم «المريد» فلا أوجد

عيناً منكم إلا باختصاص وليس ذلك إلا بتخصّصه وأن يأتيه أمر من ربّه، فحينئذٍ أتعلّق أنًا بالإيجاد.

ففزعوا إلى «المريد» وذكروا له مقالة «القادر». فقال «المريد»:

صدق «القادر» ولكنّي أنظر إلى أنّه هل سبق العلم من الإسم «العليم» بظهور آثاركم، فأخصّص أنا ما شاء اللّه من أحكامكم فإنّي تحت حكمه. فصاروا إلى الإسم «العليم». فقال «العالم»: قد سبق العلم بإيجادكم، ولكنّ الأدب أولى ليس الأمر هنا بمحض الافتقار، بل لا بدّ من الإذن مرّةً بعد أخرى، وإنّ لنا كلّنا حضرة مهيمنة علينا وهي الاسم «اللّه».

فاجتمعت الأسماء إلى الحضرة الإلهيّة، فذكروا له قصّتهم، وأظهروا له ما اقتضت حقائقهم. فقال: حقّاً أقول أنا اسم جامع لحقائقكم،

مشتمل على مراتبكم، وإنّي دليل على ذات المقدّسة وحضرة الأحديّة. فمكانكم أنتم ورفقائكم حتّى أعرض عليه مقاصدكم فقال: يا من هو، يا من لا هو إلّا هو، قد اختصم الملأ الأعلى وقالت الأعيان هكذا. فنودي من سرّه أن: أخرج عليهم، وقل لكلّ واحد من الأسماء ما يتعلّق بما يقتضيه حقائقها. فخرج الاسم «اللّه»، ومعه الاسم «المتكلّم» يترجم عنه الممكنات

والأسماء الإلهيّة، وذكر لهم ما أمره المسمّى. فتعلّق «العالم» بظهور الممكن الأوّل و«القادر» بظهور الممكن الثاني و»المريد» بسائر الأعيان. فظهرت الأدبار والأكوان.

وأدّى الأمر إلى المنازعة والمخالفة كما هو مقتضى الأسماء الجماليّة والجلاليّة. فقالت الأعيان: إنّا نخاف أن يفسد نظامنا، أو يطغى بعضنا على بعضنا، ونلحق بالعدم الّذي كنّا فيه. فالتجأوا تارة أخرى، إلى الأسماء بتعليم الإسم «العليم» و«المدبّر»، وقالوا: أيّها الأسماء التي لكم السلطنة علينا، إن كان أمركم على ميزان معلوم وحدّ مرسوم بأن يكون فيكم إمام يخفضنا ويخفض تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم. فسمعوا ذلك والتجأوا إلى الاسم «المدبّر».

فدخل «المدبّر» إلى المسمّى، وخرج بأمر الحقّ إلى الإسم «الربّ» فقال له: صدر الأمر بأن تفعل أنت ما يقتضيه المصلحة في بقاء الممكنات. فقال: سمعاً وطاعةً. وأخذ وزيرين يعينانه على مصالحه، وهما «المدبّر» و«المفصّل». قال اللّه تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ﴾[١] أي ربّكم الّذي هو الإمام. فانظر ما أحكم كلام اللّه وأتقن صنع اللّه»[٢].

(١) سورة الرعد: آية ٢.

(٢) مصباح الهداية الى الخلافة والولاية: ص٨٤.

الإنسان الكامل عند العرفاء

الحقيقة الإنسانية في المدرسة العرفانية

تبيّن من البحوث السابقة أن ظهور الحق وتعيّنه على قسمين: تعيّن تغلب عليه أحكام الوحدة والبطون وهو التعيّن الأول، وتعيّن تغلب عليه أحكام الكثرة والظهور وهو المسمّى بالتعيّن الثاني.

ولما كانت الوحدة غالبةً على الكثرة في التعيّن الأول بسبب ظهور القاهرية الأحدية والواحدية ، وكانت الكثرة غالبة على الوحدة في التعيّن الثاني بسبب ظهور النفس الرحماني وتجلّيه في المراتب الخلقية من العقل والخيال والجسم، أراد الحقّ تعالى أن يظهر في مظهر جامع للكثرة والوحدة معاً ليكون على صورته كما في الحديث: «**إن اللّه خلق آدم على صورته**»[1]. وليكون مظهراً كاملاً وتامّاً وخليفة حقيقياً له كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي

(١) بحار الأنوار: ج٤، ح١، ص١١.

جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، مظهراً يكون جامعاً للحقائق الإلهية والإمكانية، أي جامعاً لمرتبتي الجمع والتفصيل والوجوب والإمكان، ليغدو بحقّ مظهرا للإسم الأعظم، وهذا الذي يصطلح عليه العرفاء بالحقّ المقيّد الذي هو تجلّي الحقّ المطلق، والإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية، وآدم، والكون الجامع...

يقول ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد:

«إن الوحدة الذاتية والهوية المطلقة لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلاً. وكذلك المظاهر التفصيلية التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً لغلبة حكم القيود الكونية والكثرة الإمكانية فيها لا يمكن أن يكون للجمعية الإلهية التي هي صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور، فاقتضى الأمر الإلهي أن تكون صورة إعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانية عليها سلطنة، حتى تصلح لأن تكون مظهراً للحقّ من حيث تفاصيله الأسمائية، وأحدية جمعيّته الذاتية، بسعة قابليتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصرية الإنسانية، إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان لإحاطته بالمرتبة الإطلاقية الإلهية والقيدية العبدية»[2].

(١) سورة البقرة: آية ٣٠.

(٢) تمهيد القواعد: ص٣٢٢.

وسمّي هذا الموجود بالكون الجامع لأنه جامع لمظهرية الذات في حضرة الأحدية، ومظهرية الأسماء والصفات في حضرة الواحدية، ومظهرية الأفعال في حضرة الشهادة. وبذلك كان حاصراً لكل المراتب ومحيطاً بسائر الموجودات لأنّه آخر التنزلات والتجليات الإلهية وعندهم قاعدة تقول: «كل سافل محيط بالعالي»[١]. بمعنى أنه كلّما تنزلنا في مراتب والوجود اشتملت هذه المرتبة النازلة على ما هو موجود في المرتبة العالية بالإضافة إلى مختصّات مرتبتها. فمرتبة المثال مثلاً مشتملة على ما في العقل والمثال معاً، ومرتبة الجسد مشتملة على مختصّات الطبيعة بالإضافة الى عالمي المثال والعقل. فالشيء كلّما ازداد قيوداً ازداد كثرة وكلّما ازداد كثرة ازداد ظهوراً وكلّما ازداد ظهوراً ازداد إدراكاً، كما يقول صاحب التمهيد:

«فكلّ مرتبة أنزل بحسب رتبة الوجود، لا بد وأن تكون تلك القيود فيها أكثر، إذ النازل مشتمل على ما اشتمل عليه العالي من تلك القيود مع ما اختصّ به في تنزلّاته، وكلّ ما كان أنزل لا بدّ وأن يكون للخواص والأحكام أشمل، وكل ما كان أشمل كان أكمل، ضرورة أن الكمال هو الجامعية إلتي تستتبع الخلافة الإلهية»[٢].

---

(١) تمهيد القواعد: ص٣٢٦.

(٢) تمهيد القواعد: ص٣١٣.

ولجامعيته بين الوحدة والكثرة، وبين المراتب العلوية والسفلية (من العقلية والمثالية والطبيعية)، ولكونه آخر التنزّلات والتجلّيات، صار أكمل الموجودات وبسبب أكمليته صار المظهر التامّ للحقّ والذي لا يصلح لهذه المظهرية التامّة غيره. لان المظهر الكامل للحق يجب أن يكون جامعاً لخواص كلّ المراتب ومحتو على نماذج منها، وبذلك يستحق المظهرية التامّة لإسم اللّه الأعظم:

«إن المظهر الكامل، عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه وهذا هو النشأة العنصرية الإنسانيَّة لا غير، فإنّها آخر تنزُّلات المظاهر الواقعة في آخر تنزلات المراتب. وقد عرفت أن كلّ مظهر سافل شامل للعالي وكل مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر، فيكون الإنسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهريَّة المذكورة إلا هو لأن المظهر الكامل الذي هو عبارة عمّا يصلح لأن يكون مرآةً جامعةً لجميع الحضرات الإلهيَّة والعوالم الكيانيَّة، يجب أن يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكليَّة المذكورة أنموذج خاصّ به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيّات تلك المرتبة (إلهيَّة كانت أو كونيَّة) ... وذلك مختصّ بالنشأة العنصريَّة الإنسانيَّة. فإنّها لما كانت آخر تنزُّلات الوجود، فقد حصل لها من كلّ مرتبة عند

وصولها إليها في مرورها عليها انموذج، ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحة لأن تكون مرآة لما فيها عندها، فتكون نشأته هذه، عبارة عن مجموع مشتمل على هذه النسخ والأنموذجات والمرايا مع أحديَّة جمع الجمع»[١].

ويعلّل القيصريّ في فصوص الحكم سبب كونه آخر المراتب والتنزّلات:

«لأنّه لما جعلت حقيقته متّصفة بجميع الكمالات، جامعة لحقائقها، وجب أن توجد الحقائق كلّها في الخارج قبل وجوده، حتى يمرّ عند تنزّلاته عليها، فيتّصف بمعانيها طوراً بعد طور من أطوار الروحانيات والسماويات والعنصريات، إلى أن تظهر في صورته النوعية الحسية، والمعاني النازلة عليه من الحضرات الأسمائية، لا بدّ أن تمرّ على هذه الوسائط أيضاً إلى أن تصل اليه وتكمله. وذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداده للكمالات اللائقة به، ولاجتماع ما فصل من مقام جمعه من الحقائق والخصائص فيه، وللإشهاد والاطّلاع على ما أريد أن يكون خليفة عليه»[٢].

«وأيضا: لمّا كان الإنسان مقصوداً أوّلياً، ووجوده الخارجي يستدعي وجود حقائق العالم، أوجد أجزاء العالم أولاً

---

(١) تمهيد القواعد: ص٣٦٠.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٢٤٤.

ليوجد الإنسان آخراً لذلك جاء في الخبر: «**لولاك لما خلقت الأفلاك**»[(١)][(٢)].

وبذلك استحقّ الإنسان أن يكون المظهر التامّ للحق ولإسمه الأعظم. ولما كان اسم «**اللّه**» الأعظم مشتملاً على جميع الأسماء ومقدّماً بالذات عليها ومتجلٍّ فيها بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها، فإن مظهره التامّ أيضاً الذي هو الإنسان الكامل يجب أن يكون مقدّماً على جميع المظاهر ومتجلٍّ فيها أيضاً بحسب مراتبه، ولهذا صارت حقائق العالم في حضرة العلم والشهادة كلّها مظاهر الحقيقة الانسانية أيضاً والتي هي بدورها مظهر الإسم الاعظم «**اللّه**»، وصار لهذه الحقيقة الإنسانية مظاهر في كل العوالم. ففي الحضرة العلمية ظهرت أولاً بصورة كلّية إجمالية فكانت الحقيقة المحمدية التي هي حقيقة النوع الإنساني، ومن ثم بصورة تفصيلية فكانت العين الثابتة للإنسان الكامل الجامعة لجميع الأعيان الثابتة، ثم ظهرت في حضرة العين والشهادة فكانت في عالم الجبروت (وهو عالم الأرواح والعقول) العقل الأول وهو أول موجود في نشأة الخلق والذي قال عنه رسول اللّه ﷺ: «**أول ما خلق اللّه العقل**»[(٣)].

(١) بحار الأنوار: ج١٥، ص٢٨.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٢٤١.

(٣) بحار الأنوار: ج١، ح٩، ص٩٧.

ثمّ ظهرت هذه الحقيقة الإنسانية في عالم الملكوت وهو عالم النفوس فكانت النفس الكلّية التي تتولد منها النفوس الجزئية، وفي النهاية ظهرت في عالم الملك والطبيعة فكان آدم أبو البشر.

يقول القيصريّ في شرح الفصوص:

«الحق تعالى لما تجلّى لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، واراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة، أوجد الحقيقة المحمدية التي هي حقيقة هذا النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلّها بوجودها وجوداً أجمالياً لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهية الجامعة للأسماء كلها، ثم أوجدها فيها وجوداً تفصيلياً، فصارت أعياناً ثابتة. وأما في العين...فمظهره الأول في عالم الجبروت هو الروح الكلّي المسمّى بالعقل الأول... وفي عالم الملكوت هو النفس الكلّية...وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر»[1].

وهكذا طابق العالم الكبير الكوني العالم الصغير الإنساني، وصار الإنسان الكامل خليفة الحق، والمظهر الأتم لأسمائه وصفاته، والواسطة بينه وبين خلقه، والوسيلة التي من خلالها

---

(١) شرح فصوص الحكم:ج ١، ص ٢٤٠ و٣٠٦.

يحفظهم، ولذلك كله اختصّه تعالى بخزائن علمه وودائع أسراره كما قال تعالى في كتابه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[(١)].

يقول القيصري في شرح الفصوص:

«الحق يحفظ خلقه بالإنسان الكامل عند إستتاره بمظاهر أسمائه وصفاته وكان هو الحافظ لها قبل الإستتار والإختفاء وإظهار الخلق، فحفظ الإنسان لها بالخلافة فتسمّى بـ«الخليفة» لذلك.

فما دام هذا الإنسان موجوداً في العالم، يكون محفوظاً بوجوده وتصرّفه في عوالمه العلوية والسفلية فلا يجسر أحد من حقائق العالم وأرواحها على فتح الخزائن الإلهية والتصرّف فيها إلا بإذن هذا الكامل، لأنه هو صاحب الإسم الأعظم، الذي به يربّي العالم كلّه، فلا يخرج من الباطن إلى الظاهر معنى من المعاني إلا بحكمه، ولا يدخل من الظاهر في الباطن شيء إلا بأمره، إن كان يجهله عند غلبة البشرية عليه، فهو البرزخ بين البحرين، والحاجز بين العالمين، وإليه الإشارة بقوله: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾[(٢)]»[(٣)].

(١) سورة البقرة: آية ٣١.

(٢) سورة الرحمن: آية ١٩.

(٣) شرح فصوص الحكم: ج ١، ص٢٤٨.

المنهج العرفاني
في البحث عن الحقيقة

عند العارف لا وجود لغير اللّه في عالم الوجود، وكلّ ما سواه إنّما هو آية ومظهر له. ومظاهره سواء الآفاقية منها أو الانفسية ليست سوى آيات دالة على وجوده المقدّس. ولذا قال عزّ اسمه في كتابه الكريم:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[1]، فمشاهدة الآيات الإلهية يفضي إلى نتيجة واحدة هي: أن هذه الآيات ليست سوى الحقّ المتجلّي فيها كلٌّ بحسبها، وهي المرايا التي تُري جمال الذات المقدذسة للحق جلّ وعلا. ومن هنا صار بالإمكان رؤية الحق ومعرفته من خلال آياته ومظاهره، أما ذاته فهي غير قابلة للإدراك والمشاهدة أصلاً.

من هنا صار همّ العارف الوصول إلى هذه الرؤية والمعرفة

(١) سورة فصلت: آية ٥٣.

التي قال عنها رسول اللّه ﷺ: «**اللهم أرني الأشياء كما هي**»[١]. أي كما هي عليه من المظهرية والآياتية له. فهمّ العارف وحرصه الدائم هو رؤية الحق والوصول إليه، بمعنى الوصول إلى أسمائه وصفاته والفناء فيه في نهاية المطاف بعد حصول التقوى الكاملة والتوجّه التامّ نحو الحق وحده، ليكون مصداقاً لقوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[٢]، ولكن العارف حريص على أن يكون لقاؤه بالحق من خلال تجلّي الحق له بأسمائه الجمالية التي تعني النعيم والسعادة، دون الأسماء الجلالية التي تعني العذاب والنقمة.

ويحول دون تحقّق هذا الهدف موانع تمنع من بلوغ هذه الغاية الشريفة يختصرها العرفاء بكلمة هي: «حب النفس» و«الأنا» . فالأنانية وحب النفس يمثّلان العائق الأكبر أمام رؤية تجلّيات الحق والفناء فيه لأنها بإختصار تثبت مبدأ الغير الذي يقابل الحقّ وتجعل للإنسان قبلة ووجهة أخرى غير الحقّ، مع أن العارف الحقيقي وجهته دائماً الحقّ الذي لا يرى ولا يشاهد غيره حيث لسان حاله قوله تعالى:

﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ

(١) مصباح الأنس: ص٢٢٠.
(٢) سورة الانشقاق: آية٦.

وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[١] ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرۡتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[٢].

أما المحبّ لنفسه فإنه ليس فقط يرى نفسه ويتعلّق بها بل ينسب إليها التأثير والكمال أيضاً. وهذا الحب هو منشأ حبّ الدنيا التي هي رأس كلّ خطيئة كما في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**حب الدنيا رأس كل خطيئة**»[٣].

وكما يقول الإمام الخميني قدس سره :

«إن ما هو مذموم وأساس جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك ورأس جميع ألوان الخطايا والذنوب إنما هو حبّ الدنيا الناشئ من حبّ النفس»[٤]. فالذنوب والمعاصي إذاً مردّها إلى حبّ الدنيا والتعلّق بها، وحب الدنيا منشؤه حب النفس كما ذكرنا.

ويبيّن الإمام الخميني قدس سره المراد الحقيقي من لقاء اللّه فيقول:

---

(١) سورة الانعام: آية٧٩

(٢) سورة الانعام: آية١٦٢-١٦٣.

(٣) بحار الأنوار: ج٧٠، ح٦٢، ص٩٠.

(٤) الإمام الخميني: وصايا عرفانية، إعداد السيد عباس نورالدين، مركز بقية اللّه الأعظم، بيروت، الطبعة الأولى،١٩٩٨م، ص ٢٢.

«إعلم أن الآيات والأخبار الواردة في لقاء اللّه صراحة أو كناية وإشارة، كثيرة...ولا بد أن تعرف بأنه ليس مقصودُ من أجاز فتح الطريق على لقاء اللّه ومشاهدة جمال الحق وجلاله، جواز اكتناه التعرّف -على الحقيقة والذات- ذاته المقدّس، أو إمكان الإحاطة في العلم الحضوري والمشاهدة العينية الروحانية، على ذاته المحيط بكلّ شيء على الإطلاق، فإن امتناع الاكتناه لذاته المقدّس بالفكر في العلم الكلّي -الفلسفة- وامتناع الإحاطة بالبصيرة في العرفان، من الأمور البرهانية، ومتّفق عليه لدى جميع العقلاء، وأرباب القلوب والمعارف.

بل المقصود لدى من يدّعي مقام لقاء اللّه هو: أنه بعد حصول التقوى التامّة والكاملة، وانصراف القلب نهائياً عن جميع العوالم، ورفض التوجّه نحو النشأتين -المُلك والملكوت- ووطء الأنانية والإنيّة، والإقبال الكلي نحو الحق المتعالي وأسماء ذاته المقدّس وصفاته، والانصهار في عشق ذاته المقدّس وحبّه، وتحمّل جهد ترويض القلب، يحصل صفاء في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسمائه وصفاته، وتمزّق الحجب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات، والتعلق بعزّ قدسه وجلاله والتدلّي التام بذاته. وفي هذا الحال لا يوجد حاجز بين روح السالك المقدّسة والحق المتعالي سوى حجاب الأسماء والصفات.

ويمكن أن يرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضاً، وينال التجلّيات الذاتية الغيبية، ويرى نفسه متدلّياً ومتعلّقاً بالذات المقدّس، ويشهد الإحاطة القيومية للحق والفناء الذاتي لنفسه، ويرى بالعيان أن وجوده ووجود كافّة الكائنات، ظلّ للحقّ المتعالي.

وكما قامت البراهين على أنه لا حجاب بين الحق سبحانه وتعالى والمخلوق الأول المجرّد عن جميع المواد والتعلّقات، بل البرهان قائم على عدم وجود حجاب بين الحق وكافّة المجرّدات بشكل عام، فكذلك لا يوجد حجاب بين هذا القلب الذي يبلغ في سعته وإحاطته الموجودات المجرّدة بل اجتازها ووطئ بأقدامه على رؤوسها، وبين الحق المتعالي. كما في الحديث الشريف المنقول عن (الكافي) و(التوحيد): «**إن روح المؤمن لأشد اتّصالاً بروح اللّه من اتصال شعاع الشمس بها**»[١].

من هنا يجمع العرفاء على مبدأ أساسي يمكن من خلاله أن ينطلق السالك في رحلته نحو الحق والذي من دونه لا سفر أصلاً ولا سلوك، وهو مبدأ تهذيب النفس وتصفيتها، حتى تتمكّن من خرق الحجب الظلمانية والنورانية لتصل بعدها إلى لقاء الحق وإلى معدن العظمة كما في المناجاة الشعبانية:

---

(١) الاربعون حديثا: ص٥٠٤.

«إلهي هَبْ لِي كَمَالَ الانْقِطَاع إلَيْكَ، وَأَنِر أَبْصَارَ قُلوبِنَا بِضِياءِ نَظَرِها إِلَيْكَ حَتّى تَخْرقَ أَبْصارُ القُلوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلَى مَعْدِنِ العَظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. إلهي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فأَجابَكَ وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ فَناجَيْتَهُ سِرّاً وعَمِلَ لَكَ جَهْراً»[١].

فتهذيب النفس وتزكيتها من الأهواء والأخلاق الرذيلة وتنزيهها عن الذنوب الكبيرة والصغيرة، هو الأصل الذي يبني عليه العرفاء منهجهم العملي في السلوك الى اللّه. ويعرّفه القاساني في شرح منازل السائرين أنه: «التخليص من دنس الطبائع ولوث العلائق»[٢].

ويعرّفه الإمام الخميني أنه:«عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهرية، وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[٣]. ولقد قرن الحق تعالى في كتابه الكريم الفوز والفلاح بتهذيب النفس وتزكيتها حيث قال: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا**﴾[٤]. فالعارف الحقيقي في هذه الدنيا في

(١) أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام: المناجاة الشعبانية.

(٢) عبد الرزاق القاساني: شرح منازل السائرين، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٩٥.

(٣) الاربعون حديثا: ص٣٢.

(٤) سورة الشمس: آية٧-١٠.

حالة سلوك وسفر نحو الحق للفوز بلقائه، وزاد هذا السفر كما يقول العلّامة الطهراني في رسالة لبّ اللباب:

«هو المجاهدة والرياضة النفسانية، ولأن قطع علائق المادة صعب جداً، (فإنه) يتمّ التخلّص من وشائج عالم الكثرة بالتدريج حتى يتمّ السفر من عالم الطبع»[١].

أما البرنامج العمليّ لتهذيب النفس عند العارف فهو فيكمن في مخالفة أهواء النفس والعمل على خلاف ما تطلبه وتريده، لأن النفس بطبيعتها أمارة بالسوء، ميّالة الى اللهو والجري وراء زينة الحياة الدنيا، ممّا يصرفها عن الوجهة الحقيقية التي خلقت لأجلها. يقول ابن تركة في تمهيد القواعد: «لا شك أن معالجة الأمراض النفسانية، وتخليص النفس من الأخلاق الرّدية المهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن بدون اتّصافها بملكات مرضية وعادات حسنة تقابل الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة، فإن دفع أحد الضدين لا يمكن إلا بالضد الآخر»[٢].

ويقول الإمام الخميني قدس سره في كيفية معالجة المفاسد الأخلاقية: «وأفضل علاج لدفع المفاسد الأخلاقية، هو ما

---

(١) العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني: رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الالباب، ترجمة السيد عباس نورالدين، دار المحجة البيضاء، بيروت،١٤١٧ق، ص ١٩.

(٢) تمهيد القواعد: ص٣٨٨.

ذكره علماء الأخلاق وأهل السلوك، وهو أن تأخذ كلّ واحدة من الملكات القبيحة التى تراها في نفسك، وتنهض بعزم على مخالفة النفس إلى أمد، وتعمل عكس ما ترجوه وتتطلّبه منك تلك الملكة الرذيلة»[1].

ومخالفة النفس لا تتمّ بشكل عشوائيّ وبحسب رغبة النفس، وإلا فإن السالك سيعود ليقع في نفس المشكلة التي هرب منها. بل إن مخالفة النفس لا بدّ أن تخضع لبرنامج واضح عنوانه التقوى والطاعة للّه. فالطريق السليم لمخالفة النفس هو من خلال اتّباع الشريعة التي وضعها خالق هذا الإنسان العارف بشؤونه وأحواله. فالسالك عندما يلتزم بأحكام اللّه فسوف يكون في حالة طاعة وعبودية للرب ومخالفة للنفس وأهوائها، أما إذا كان مطيعاً لنفسه ومخالفاً لربه فسيكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[2].

يقول الإمام الخميني أيضاً في هذا المجال:

«الإنسان الراغب في صحة النفس، والمترفّق بحاله، إذا تنبّه أن وسيلة الخلاص من العذاب تنحصر في أمرين:

الأول: الإتيان بما يصلح النفس ويجعلها سليمة.

---

(١) الأربعون حديثاً: ص٥٣.

(٢) سورة الجاثية: آية٢٣.

والآخر: هو الامتناع عن كل ما يضرّها ويؤلمها. ومن المعلوم أن ضرر المحرمات أكثر تأثيراً في النفس من أي شيءٍ آخر، ولهذا كانت محرّمة، كما أن الواجبات لها أكبر الأثر في مصلحة الأمور، ولهذا كانت واجبة وأفضل من أي شيء، ومقدّمة على كل هدف، وممهدة للتطوّر إلى ما هو أحسن.

إن الطريق الوحيد إلى المقامات والمدارج الإنسانية يمرّ عبر هاتين المرحلتين، بحيث أن من يواظب عليهما يكون من الناجين السعداء، وأهمهما هي التقوى من المحرّمات»[1].

ولكن هذه التقوى ليست على مرتبة واحدة بل تختلف أحكامها باختلاف مقامات السالكين كما يقول قدس سره أيضاً:

«لا بُدَّ أن نعرف أن التقوى، وإن لم تكن من مدراج الكمال والمقامات، ولكنّه لا يمكن بدونها بلوغ أي مقام... فتقوى العامة إذاً تكون من المحرّمات، وتقوى الخاصّة تكون من المشتهيات، وتقوى الزاهدين من حب الدنيا، والمخلصين من حب الذات، والمنجذبين من كثرة ظهور الأفعال، والفانين من كثرة الأسماء، والواصلين من التوجّه إلى الفناء، والمتمكنين

(١) الأربعون حديثاً: ص٢٥٤.

من التلوينات ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾[1]»[2].

أما الآيات والروايات التي تتحدث عن أهمية الطاعة والتقوى للّه وتأثيرها على سلوك الفرد ومصيره فكثيرة نكتفي بذكر بعضها.

من الآيات قوله تعالى:

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3].

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[4].

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُعْظِمْ لَهُۥٓ أَجْرًا﴾[5].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[6].

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[7].

﴿إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[8].

---

(1) سورة هود: آية ١١٢.

(2) الأربعون حديثاً: ص٢٥٢.

(3) سورة البقرة: آية ٢٨٢.

(4) سورة الطلاق:آية٢.

(5) سورة الطلاق:آية٥.

(6) سورة المائدة: آية٣٥.

(7) سورة البقرة: آية١٩٦.

(8) سورة الأنفال: آية٣٤.

أما الروايات :

فعن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال:

«إنه لا يدرك ما عند اللّه الا بطاعته»[١].

وعن الإمام الباقر عليه السلام قال:

«يا جابر أيكتفي من ينتحل التشيّع أن يقول بحبنا أهل البيت؟ فواللّه ما شيعتنا إلا من اتّقى اللّه وأطاعه...

إلى أن قال: فاتّقوا اللّه واعملوا لما عند اللّه، ليس بين اللّه ولا بين أحدٍ قرابة، أحبّ العباد إلى اللّه تعالى وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته.

يا جابر واللّه ما نتقرّب الى اللّه تعالى إلا بالطاعة، وما معنا براءة من النار ولا على اللّه لأحدٍ من حجّة، من كان مطيعاً فهو لنا ولي، ومن كان للّه عاصياً فهو لنا عدو، وما تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع»[٢].

وقال عليه السلام في حديث آخر:

«لا تذهب بكم المذاهب، فواللّه ما شيعتنا إلا من أطاع اللّه»[٣].

(١) بحار الأنوار: ج٦٧، ح٣، ص٩٦.

(٢) بحار الأنوار: ج٦٧، ح٤، ص٩٧.

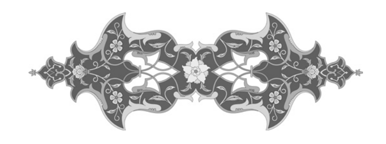
(٣) محمد بن يعقوب الكليني:الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ هـ ش، ج٢، باب

وعن الإمام الكاظم عليه السلام قال:

«يا هشام، نصب الخلق لطاعة اللّه ولا نجاة إلا بالطاعة»[١].

وفي الحديث القدسيّ المشهور:

«عبدي أطعني تكن مثلي تقول للشيء كن فيكون»[٢].



الطاعة والتقوى،١،ص٧٣.

(١) بحار الانوار:ج١، ح٢٩، ص١٣٨.

(٢) بحار الأنوار: ج٩٠، ص٣٧٦.

الفصل الثالث:

سرّ القدر عند العرفاء

سرّ القدر الفرق بينه وبين القضاء والقدر

سرّ القدر أو ما يسميه ابن عربي بالحكمة القدرية هو غير القدر، فسرّ القدر هو العين الثابتة، والعلم بسرّ القدر هو العلم بهذه العين الثابتة حال ثبوتها في عدمها كما يقول القيصريّ في شرحه على الفصوص:

«سرّ القدر الذي هو العلم بالأعيان (الثابتة) في حال ثبوتها في عدمها...»[1] وهذا غير ما يصطلح عليه بالقضاء والقدر، بل إن القدر والقضاء مترتّبان على العين الثابتة والعلم بها. فالقضاء هو حكم اللّه في الأشياء على ما هي عليه في ذاتها وكما علمها اللّه أزلاً، وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء على ما تقتضيه عينه الثابتة، ولذلك يكون القدر بعد القضاء.

ويبيّن القيصريّ هذه الحقيقة في شرح فصوص الحكم في الفص العزيري فيقول: «المراد بالحكمة القدرية سرُّ

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٨٥.

القَدَر والأعيان الثابتة والنقوش التي فيها، لا نفس القدر الذي هو بعد القضاء المعبّر عنه بتوقيت الأشياء في عينها، فإن هذا القضاء والقدر مرتّب على الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبية»[١].

ويعرّف ابن عربي القضاء والقدر ويشرح القيصري هذا فيقول:

« (القدر توقيت ما عليه الأشياء في عينها) أي القدر هو تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي يقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعليق كلّ حال من أحوال الأعيان بزمان معّين وسبب معيّن عبارة عن القدر»[٢].

«(القضاء حكم اللّه في الأشياء) القضاء لغةً الحكم. يقال: قضى القاضي أي حَكم الحاكِم من جهة الشرع. وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلّي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد»[٣].

وبشأن تقدّم القضاء على القدر يقول القيصري:

«ولمّا كان القضاء حكماً كلّياً في الأشياء على ما تقتضيها

(١) شرح فصوص الحكم:ج ٢، ص٨٦٧.
(٢) شرح فصوص الحكم:ج٢، ص٨٦٩.
(٣) شرح فصوص الحكم:ج٢، ص٨٦٨.

أعيانها، والقَدَر جعله جزئياً معيّناً مخصوصاً بأزمنة مشخّصة له، قدّم القضاء على القدر»[1].

إذاً فسرّ القدر هو العلم بالأعيان الثابتة والتي عليها يترتّب حكم القضاء وتوقيت القدر. لأن حكم القضاء إنّما يكون على أساس قابلية كلّ عين واستعدادها. فما تكون عليه العين الثابتة في حال ثبوتها في العدم يكون حكم القضاء على أساسه، والحق يحكم على الأشياء على حدّ علمه بها وعلمه بها تابع لعينها الثابتة وهذا هو سرّ القدر عند العرفاء. وكذلك التوقيت أيضاً إنما يكون على مقتضى العين الثابتة وما يطلبه استعدادها.

يقول ابن عربي في فصوص الحكم بهذا الشأن ويعلق القيصريّ شارحاً:

«(فما حُكم القضاء على الأشياء إلا بها) أي إذا كان حكم اللّه على حدّ علمه بالأشياء وعلمه تابع لها، فما حكم الحق على الأشياء إلا باقتضائها من الحضرة الإلهية ذلك الحكم، أي اقتضت أن يحكم الحق عليها بما هي مستعدّة له وقابلة. (وهذا هو عين سرّ القدر الذي يَظهر لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)»[2].

---

(١) شرح فصوص الحكم:ج٢، ص٨٦٨.

(٢) شرح فصوص الحكم:ج ٢، ص٨٦٩.

«(فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها) أي فالحاكم الذي هو الحق في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها»(١)، كما وإن: «تعيين كلّ حال من أحوال الأعيان بوقت معيّن وزمان خاصّ، إنما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت»(٢).

وهذا هو سرّ القدر عند العرفاء، ومنه يفهم معنى قوله تعالى:

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾(٣) أي كلّ واحدٍ منكم إنما يظهر بالفعل الذي يوافق استعداده وقابليّته. وقوله عزّ وجلّ:

﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾(٤) أي آتاكم من كلّ ما سألتموه بلسان استعدادكم وقابليّاتكم وأعيانكم. وقوله تعالى:

﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾(٥) أي أن الماء الذي هو صورة الرزق والفيض الإلهي إنّما يكون على قدر

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج ٢، ص٨٧١.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ٢، ص٨٧٦.

(٣) سورة الإسراء: آية٨٤.

(٤) سورة إبراهيم: آية٣٤.

(٥) سورة الرعد: آية١٧.

استعداد وقابلية الوعاء الوجودي لكلّ موجود.

وقوله تعالى أيضاً في آية أخرى:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]، ويشرح القيصريّ هذه الآية: «أي بقدر يعلمه الحق من استعداد عين العبد في كلّ حين، فإن اللّه أعطى كلّ شيءٍ خلقه وعينه دفعة واحدة في الأزل، ثم جعله وديعة في خزائن السماوات والأرض، بل في نفس كلّ شيء إلى أن يظهر في الحسّ، وإليه أشار(ابن عربي) بقوله (فينزل بقدر ما يشاء)أي في كل حين (وما يشاء إلا ما علم فحكم به، وما علم إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه) أي ما تتعلّق المشيئة الذاتية إلا بما علم اللّه من الأعيان، فحكم بما علم من أحوالها، وما علم إلا ما أعطت الأعيان من نفسها بحسب استعدادتها»[2].

وفي هذا المقام قال النبيّ الاكرم ﷺ:

«**كلٌّ ميسّرٌ لما خلق له**»[3] أي كلّ واحد منكم لا يتيسّر له أي أمرٍ إلا على أساس ما خلق عليه من حيث قابليّة عينه الثابتة.

(١) سورة الحجر: آية٢١.

(٢) شرح فصوص الحكم:ج ٢، ص٨٧٥.

(٣) بحار الأنوار: ج٤، ص٢٨٢.

علاقة سرّ القدر بالأعيان الثابتة

ذكرنا في المقدّمات التمهيدية أن حقيقة الوجود من حيث هو هو أي لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاشيء هو الوجود المطلق المسمّى بالهويّة الغيبية، وهي بهذا الاعتبار لا إسم ولا رسم ولا نعت ولا تعيّن لها بل هي غيب وكمون مطلق.

وحقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ فهي المسمّاة بمرتبة الأحدية، وهي المرتبة المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات بنحو اندماجيّ، فلا تمايز مصداقي بين الأسماء والصفات لأنه بالأصل لا تعيّن في مقام الأحدية حتى يحصل التمايز، بل ان تعيّنه أن لا تعيّن له، لذا لا يوجد في مقام الأحدية إلا الذات وأما الأسماء والصفات فهي عين الذات، بمعنى أن العلم والقدرة والحياة و... كلّها عين الذات ولا تمايز فيما بينها، وهي موجودة من غير أن تكون متعيّنة بل بنحو اندماجيٍّ مع الذات.

وحقيقة الوجود إذا أخذت بشرط شيءٍ فهي المسمّاة بمرتبة الواحدية وهذا الشيء الذي أخذ قيداً ليس سوى الأسماء الإلهية، ومن هنا صارت الواحدية منشأ علم الأسماء الإلهية. وفي هذه المرتبة تتكثّر الأسماء ويتمايز بعضها عن البعض الآخر، وبتكثّرها تتكثّر مظاهرها التي هي لوازمها وتتمايز فيما بينها أيضاً. فحقيقة الوجود إذا أُخذت بشرط جميع الأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية، مرتبة الإسم «**اللّه**» الذي هو ربّ الإنسان الكامل. وأما إذا أُخذت حقيقة الوجود(والكلام ما زال في مقام الواحدية) بشرط الصّور العلمية كما يقول القيصريّ في مقدّمته على الفصوص، فهي مرتبة اسم العليم الذي هو ربّ الأعيان الثابتة ومنشأ ظهورها. فلكلّ اسمٍ من الأسماء التي هي شؤون هذه الحقيقة الواحدة والتي جاءتْ من تعيّنٍ من التعيّنات، اقتضاء أن يكون لها مظهر، ومن هنا كانت الأعيان الثابتة مظهر اسم العليم.

يقول القيصريّ في مقدّماته:

«حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ، فهي المسمّاة عند القوم بمرتبة الأحدية المستهلكة جميع الأسماء والصّفات فيها، وتسمّى: جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً.

وإذا أخذت بشرط شيء فإما أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كلّيّها وجزئيّها، المسمّاة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسمّاة عندهم بالواحدية ومقام الجمع...وإذا أخذت بشرط ثبوت الصّور العلمية فيها، فهي مرتبة الإسم الباطن المطلق والأوّل والعليم وربّ الأعيان الثابتة.»[١].

ولهذا قيل أن الأعيان الثابتة هي معلومات الحقّ، باعتبار أنها تعيّن حقيقة كلّ موجود في علمه تعالى. وأنها صور وتجلّيات الأسماء الإلهية في مرتبة علمه تعالى.

يقول السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار:

«إنّ حقيقة كلّ موجود عبارة عن نسبة تعيّنه في علم ربّه أزلاً، وتسمّى باصطلاح المحقّقين «أعيانٌ ثابتة» وباصطلاح غيرهم «ماهيّة»»[٢].

ويقول القيصريّ في مقدّماته على الفصوص:

«إن للأسماء الإلهية صوراً معقولةً في علمه تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته، وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العقلية - من حيث أنها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ ونسبةٍ معيّنة - هي المسمّاة

---

(١) شرح فصوص الحكم:ج ١، ص٤٧.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الانوار: ص ١٩٨.

بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلّيةً أو جزئيةً في اصطلاح أهل اللّه، وتسمى كلّياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويّات عند أهل النظر»[١].

ومن هنا يعرّف القيصري الأعيان الثابتة بأنّها صور الأسماء وتجلّياتها ولوازمها الذاتية في حضرة العلم، وأنها فائضة من الحقّ بالفيض الأقدس بواسطة الحب الذاتي:

«فالماهيات (أي الأعيان الثابتة) هي الصور الكلّية الأسمائية، المتعيّنة في الحضرة العلمية تعيّناً أولياً، وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلّي الأوّل بواسطة الحبّ الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب - التي لا يعلمها إلا هو- ظهورها وكمالها»[٢].

ولأنها فائضة بالفيض الأقدس قالوا أن الأعيان ليست مجعولةً، لأنها صور الأسماء العلمية كما يقول السيد حيدر الآملي:

«فالأعيان الثابتة، التي هي القوابل للتجلّيات، كلّها فائضة من اللّه تعالى بالفيض الأقدس والتجلّي الذاتي. ولهذا قيل انّها ليست بجعل الجاعل»[٣].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٨١.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٨١.

(٣) رسالة نقد النقود في معرفة الوجود: ص٦٨٢.

ومرادهم من أنها ليست مجعولةً أي ليست مجعولةً بجعل جاعلٍ في الخارج، لأنها معدومة في الخارج، والجعل لا يتعلّق إلا بالنسبة للخارج كما يبين ابن تركة في تمهيد القواعد:

«الأعيان من حيث هي صور علمية لا توصف بأنها مجعولة، لأنها حينئذٍ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلا موجوداً، كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضاً مجعولة لأنها صور علمية»[1].

ولكن نفي مجعوليتها في الخارج لا ينفي صفة التحقق عنها، لأنها وإن كانت معدومةً خارجاً إلا أنها موجودة علماً، وعبّروا عن هذا الإيجاد في العلم بالثبوت، فقالوا إنها ثابتة علماً حال كونها معدومةً خارجاً، ومن هنا سُمّيت بالأعيان الثابتة، لأنها ثابتة في الحضرة العلمية. ولأجل تمييزها عن الوجود فإنها بالتجلّي بالفيض المقدّس تصبح موجودةً، أما قبل هذا التجلّي فهي ثابتة.

وقد علمنا سابقاً أن الفيض ينقسم إلى قسمين، الفيض الأقدس والفيض المقدّس كما يقول القيصري:»بالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني

(١) تمهيد القواعد: ص٨٧.

تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»[1].

وهذه الأعيان لا تظهر في العين إلا على صورة ما كانت عليه في حال الثبوت، فصارت الأعيان حادثةً وقديمةً في آنٍ معاً، قديمة من جهة ثبوتها في حضرة العلم، وحدوثها من جهة وجودها في العين والخارج.

«فلا تَظهر الأعيان في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت، إذ «لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللّه» وليست كلمات اللّه سِوى أعيان الموجودات، فيُنسب إليها القِدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها»[2].

ومنشأ ظهور هذه الأعيان هو حب الحق لإظهار آياته كما يقول القيصريّ أيضاً: «فالماهيات (الأعيان الثابتة) صور كمالاته، ومظاهر أسمائه وصفاته، ظهرت أولاً في العلم، ثم في العين بحسب حبّه إظهار آياته ورفع أعلامه وراياته، فتكثّر بحسب الصور، وهوعلى وحدته الحقيقية، وكمالاته السرمدية»[3].

ويقول السيد حيدر الآملي في هذا المجال:

«القوابل والحقائق مطلقاً ليست بجعل الجاعل. أعني (أنّ)

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٨٢.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص ١٣٠٦.

(٣) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٥.

الحقائق الممكنة والماهيّات المعدومة والأعيان الثابتة المسمّاة بالمظاهر الإلهيّة، ليست بجعل الجاعل، لأنّها راجعة إلى حقيقة الحقّ وشؤونه الذاتيّة، وحقيقة الحقّ ليست بجعل الجاعل، وشؤونه الذاتيّة كذلك.

لأنّ «الجعل» لا يصدق إلا على الوجود الخارجيّ، والحقائق والأعيان والماهيّات ما كانت موجودةً في الخارج أزلاً، إذ لو كانت لكان إيجادها تحصيل الحاصل. فكانت معدومة الأثر، موجودة العين. أعني: كانت موجودةً في العلم، معدومةً في الخارج»[١].

ويشرح ابن تركة مراد العرفاء من قولهم أن الأعيان معدومة خارجاً وثابتة علماً:

«المراد بقولهم أن الأعيان الثابتة في العدم أو الموجودة من العدم، ليس أن العدم ظرف لها، إذ العدم لا شيء محض، بل المراد أنها حال كونها ثابتةً في الحضرة العلمية، متلبّسةً بالعدم الخارجي، موصوفةً به، فكأنها كانت ثابتةً في عدمها الخارجي، ثم ألبس الحق خلعة الوجود الخارجي إياها فصارت موجودة»[٢]. وهذا معنى قولهم أن الماهيات أو الأعيان ما

(١) رسالة نقد النقود: ص٦٨٠.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٩٤.

شمّت رائحة الوجود، أي الوجود الخارجي، وإن كانت ثابتةً في حضرة العلم.

ومعنى مجعولية الأعيان في الخارج هو أن الحق تعالى يظهر بصورها في الخارج على حسب استعداداتها وقابلياتها الذاتية، وبناءً على ما كانت عليه في حضرة العلم. وفي المقام آية بالغة الدلالة يذكرها السيد حيدر الآملي في نقد النقود حيث يقول:

«فمجعوليّة الحقائق والمظاهر إلى الخارج (أي الوجود الخارجي) تكون بظهور الفاعل (المطلق) بصورتها، أي بجعلها موجودةً في الخارج، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ لأنّ «**له**» ضمير (عائد) الى الشيء الموجود في العلم، المعدوم في العين، فإذا أراد (الحقّ) ظهوره في العين يقول له «**كن**» في العين -أي في الخارج- كذا وكذا، فيصير الشيء في الخارج على ما هو عليه في القابليّة والاستعداد. وكذلك كان وجود كلّ موجود، وكذلك يكون الى ما لا نهاية له. وليس أعظم من هذه الآية دلالةً في هذا المقام»[1].

وفي هذا السياق أيضاً يقول ابن عربي في الفتوحات المكية:

«فما رُوي عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه أنه قال: «**كنت**

(١) رسالة نقد النقود: ص٦٨١.

كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني». ففي قوله: **كنت كنزاً**، إثبات الأعيان الثابتة. وهي (موضوع) قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ ...كُن**﴾[1]»[2].

إذاً فالخطاب الإلهي إنّما يقع على الأعيان الثابتة في علم الحق المعدومة في الخارج، والمعلومة له أزلاً وأبداً، فيأمرها بالظهور ليكشف لها عن أحوالها التي كانت عليها في العلم، كما يقول ابن عربي:

« فإذا أوجد اللّه الأعيان فإنما أوجدها لها لا له، وهي على حالاتها بأماكنها وأزمنتها على اختلاف أمكنتها وأزمنتها فيكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئاً بعد شيءٍ إلى ما لا يتناهى على التتالي والتتابع، فالأمر بالنسبة إلى اللّه واحد كما قال تعالى: ﴿**وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ**﴾[3] والكثرة في نفس المعدودات...

فالحق سبحانه ما عدل بها عن صورها في ذلك الطبق بل كشف لها عنها وألبسها حالة (حلّة) الوجود لها فعاينت نفسها على ما تكون عليه أبداً. وليس في حقّ نظرة الحق زمان ماضٍ

---

(١) سورة النمل: آية ٤٠.

(٢) محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج٢، ص٢٣٢.

(٣) سورة القمر: آية ٥٠.

ولا مستقبل بل الأمور كلّها معلومة له في مراتبها بتعداد صورها فيها ومراتبها، لا توصف بالتناهي ولا تنحصر ولا حد لها تقف عنده. فهكذا هو إدراك الحقّ تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودها، فعليها تنوّعت الأحوال في خيالها لا في علمها فاستفادت من كشفها لذلك علماً لم يكن عندها لا حالةً لم تكن عليها. فتحقق هذا فإنها مسألة خفية غامضة تتعلّق بسرّ القدر القليل من أصحابنا من يعثر عليه»[١].

وهذه الأعيان الثابتة التي تتّصف بالإمكان لاستواء نسبتي الوجود والعدم بالنسبة اليها، إذا كانت تريد الوجود وتطلبه وكان لديها القابلية لذلك، فستمتثل للأمر الإلهي والخطاب الموجّه إليها بـ «كن»، وستخرج إلى حيز الوجود الذي إذا ما ذاقت حلاوته فلن تعود بعده إلى العدم مطلقاً، يقول ابن عربي:

«الأعيان الثابتة عليها يقع الخطاب من طرفي الوجود المطلق والعدم المطلق، فصار العدم المحال يطلبنا أن نكون ملكاً له، وصار الحق الواجب الوجود لنفسه يطلبنا لنكون ملكه، ويظهر فينا سلطانه. ونحن على حقيقة نقبل بها الوصفين، ونحن إلى العدم أقرب نسبةً منّا إلى الوجود. فإنّا معدومون، ولكن غير موصوفين بالمحال. لكن نعتنا في ذلك الإمكان: وهو أنه ليس في قوّتنا أن

(١) الفتوحات المكية: ج١، ص١٦٣.

ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم. لكن لنا «أعيان ثابتة» متميّزة، عليها يقع الخطاب من الطرفين. فيقول العدم لنا: كونوا على ما أنتم عليه من العدم، لأنه ليس لكم أن تكونوا في مرتبتي. ويقول الحق لكلّ عينٍ من أعيان الممكنات:» كن!» فيأمره بالوجود.

فيقول الممكن: نحن في العدم! قد عرفناه وذقناه، وقد جاءنا أمر الواجب الوجود بالوجود، وما نعرفه وما لنا فيه قدم، فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمي، لنعلم ما هذا الوجود ذوقاً؟ فكانوا عند قوله «**كن!**» فلما حصلوا في قبضته، لم يرجعوا بعد ذلك إلى العدم أصلاً، لحلاوة لذّة الوجود. وحمدوا رأيهم، ورأوا بركة نصرهم اللّه على العدم المحال»[(١)].

وهذه الأعيان الثابتة فيها يقع التدبير الإلهي، فالحق تعالى هو المدبر وليس مدبّره سوى هذه الأعيان المعلومة لديه أزلاً وأبداً، فيجري تدبيره عليها بناءً على ما كانت عليه في العلم، فلا يظهر منها إلا ما كانت قد قبلته وأرادته في تلك الحضرة العلمية، ولا يعطيها الحق إلا على قدر ما أعطته عينها. وعليه فكلّ ما هو مقدّرٌ على هذه الأعيان هو منها، وهذا هو سرّ القدر الذي تحدّث عنه ابن عربي:

«الأصل هو الحقّ ولم يزل في أزله مدبِّراً فلا بدّ أن يكون

---

(١) الفتوحات المكية: ج٢، ص٢٤٨.

تدبيره في مدبَّر معيّن له أزلاً، وليس (هي) إلا أعيان الممكنات، فهي مشهودة له في حال عدمها فإنها ثابتة، فيدبِّر فيها ما يكون من تقدّم بعضها على بعض وتأخّرها في تكوين أعيانها وصور ما يوجد فيها، وهنالك هو سرّ القدر الذي أخفى اللّه تعالى علمه عن خلقه حتى يظهر الحكم به في الصور الموجودة في رأى العين...

فانظر إلى أعيان الممكنات قبل ظهورها في عينها، لا يمكن أن يظهر الحق فيها إلا بصورة ما تقبله، فما هي على صورة الحق في الحقيقة وإنما المدبِّر على صورة المدبَّر إذ لا يظهر فيه منه إلا على قدر قبوله لا غير. فليس الحق إلا ما هو عليه الخلق...

ومن هذا المقام نزل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [١] أي ما أعطيتك إلا على قدر قبولك، فالفيض الإلهي واسع لأنه واسع العطاء فما عنده تقصير وما لك منه إلا ما تقبله ذاتك، فذاتك حجرت عليك هذا الواسع وأدخلتك في الضيق»[٢].

والعارفون بهذه الحقيقة والمطّلعون عليها هم الواقفون على سرّ القدر، وهم أعلى مراتب أهل اللّه كما يقول ابن عربي أيضاً:

---

(١) سورة النساء: آية ٧٩.

(٢) الفتوحات المكية: ج٤، ص٦٢.

«ومن هؤلاء من يعلم أن علم اللّه به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها. ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم اللّه به من أين حصل. وما ثَمّ صنف من أهل اللّه أعلى وأكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سرّ القدر»(١).

وهذا ليس تحديداً لإرادة اللّه وتدخّلاً في مشيئته، لأنّه تعالى فعّال لما يريد، ولكن إرادته ومشيئته تابعة للحكمة، وحكمته تابعة لاستعداد كلّ موجودٍ وما تعطيه عينه في العلم. فالحاكم على الأشياء أعيانها الثابتة، والحق يفيض على الموجودات بحسب مقتضى أعيانها.

ولأن استعدادات الأعيان متفاوتة فيما بينها، إذ بعضها يقبل الهداية وبعضها الآخر لا يقبله، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾(٢) وهو لم يشأ لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع.

فلم تتعلّق المشيئة إلا بما هي عليه أعيان الموجودات، وعدم المشيئة سببه عدم إعطاء أعيانهم بنفسها الهدايةَ، وذلك لأن

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٣١.
(٢) سورة النمل: آية ٩.

المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، والعلم تابع لاستعداد كلّ موجود وقابليته للفيض. يقول القيصري في شرح الفصوص:

«...وزعموا أن الحق يفعل الأفاعيل من غير حكمة، حتى جوّزوا عليه تعذيب من هو مستحقٌّ للرحمة وتنعيم من هو مستعدٌّ للنقمة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ومنشأ زعمهم هذا أنّهم حكموا بمفهوم «المشيّة» وإثباتها له تعالى، وما عرفوا أن المشيّة متعلّقة بالفيض الأقدس، كما قال تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[1] أي الوجود الخارجي، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾[2] أي منقطعاً متناهياً. والإرادة متعلّقة بالفيض المقدّس، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3]. فالإرادة متعلّقة بإيجاد الممكنات بخلاف المشيّة، فإنها متعلّقة بإفاضة الأعيان، لكن بحسب ما تقتضي حكمته وأسماؤه وصفاته لا مطلقاً.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[4] لكنه لم يشأ، لحكمةٍ اقتضت عدم مشيته، لذلك عبَّروا عنها بـ«العناية الأزلية». والإرادة تتعلّق بالأعيان بحسب استعداداتها وقبولها للمعنى

---

(١) سورة الفرقان: آية ٤٥.

(٢) سورة الفرقان: آية ٤٥.

(٣) سورة يس: آية ٨٢.

(٤) سورة النمل: آية ٩.

المراد. فالحق وإن كان فعّالاً لما يشاء، لكن مشيته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء، فلا يرحم موضع الانتقام ولا ينتقم موضع الرحمة. وما جاء في الأخبار أنه تعالى يرحم بالفضل وينتقم بالعدل ويشفع أرحم الراحمين عند المنتقم، فذلك أيضاً راجع إلى استعداد العبد واستحقاقه المخفيّ في عينه لا يطّلع عليه غير اللّه تعالى»[١].

ويختم بالقول:

«فما ظهر في الوجود العينيّ شيء إلا على صفة ما كانت عليها في الوجود العلمي»[٢].

والأعيان الثابتة لها وجهتان: وجهة إلى الأسماء الإلهية وأخرى إلى الأعيان الخارجية، فبالاعتبار الأول تكون مربوبةً لهذه الأسماء الإلهية ومنها تقبّل الفيض، وبالاعتبار الثاني تربّ الأعيان الخارجية وتكون مصدر الفيض بالنسبة لها كما يذكر القيصريّ في مقدّمة الفصوص:

«إعلم أن للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنها صور الأسماء، واعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية، فهي بالاعتبار الأوّل كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان...

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٣٩.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٥١.

وللأعيان من حيث أنّها أرواح للحقائق الخارجية، ولها جهة المربوبية والربوبية، تقبل الفيض بالاولى، وتربّ صورها الخارجية بالثانية، فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقا، والأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة»[١].

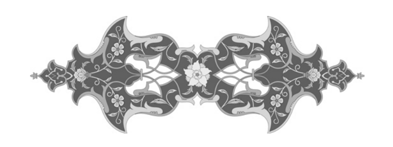
وهذه الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأعيان الخارجية من حيث ربوبيتها لها، لها ظهور وتجلٍّ في مختلف مراتب هذا الوجود العينيّ. فهي كما أنها صور الأسماء الإلهية في مقام العلم الإلهي، ولهذه الأسماء الإلهية ظهورات ومراتب مختلفة في الوجود العلمي، كذلك هو الحال بالنسبة لصورها حيث لها تجلّيات في الوجود الخارجي بمختلف مراتبه العقلية والمثالية والطبيعية، وتجلّي هذه الأعيان في المراتب الوجودية المختلفة يرجع إلى مدى استعداد المتجلّي له وقابليته لذلك. فكلّما كانت استعداداته أفضل كان ظهور الأعيان الثابتة فيه بشكلٍ أتمّ وأكمل، والقيصري يبيّن هذا الأمر في مقدمته:

«إن الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفةٍ أخرى، فيصير حقيقةً ما من الحقائق الأسمائية، وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالى هي المسمّاة بالماهية والعين الثابتة.

(١) شرح فصوص الحكم:ج٢، ص٨٥١.

وإن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهية فإنه صحيح، وهذه الماهية لها وجود خارجي في عالم الأرواح وهي حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية، ووجود في الحسّ وهو تحقّقها فيه، ووجود علميّ في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. من هنا قيل: إن الوجود هو الحصول والكون.

وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارةً في الذهن وأخرى في الخارج، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك»[1].



(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٩١.

علاقة سرّ القدر بالعلم الإلهي

عرفنا ممّا سبق أن العلم بسرّ القدر هو العلم بالعين الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهية ولوازمها المعقولة في علمه تعالى، وأن هذه الأعيان هي معلومات الحق باعتبار أنها تعيّن حقيقة كلّ موجودٍ في علمه تعالى. وعلم الحق بالأعيان عبارةٌ عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته الأسمائيّة، لأنّه تعالى إذا صار عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع شؤون ومظاهر ذاته.

ومن هنا صار سرّ القدر مفتاح العلم الإلهي والباب الذي منه يطّلع السالك على خزائن علم الحقّ تعالى باعتبار أن الأعيان ليست سوى معلومات الحق، وهي التي يتعلّق علم اللّه بها، فيدركها على ما هي عليه كما أشرنا. فمن اطّلع على هذه الأعيان وشاهدها فسوف يطّلع على علم الحقّ بالأشياء على ما هي عليه في حضرة الثبوت والعلم، وهذا هو سرّ القدر كما بات معروفاً أيضاً.

وعلم الحق تعالى كما يقول العرفاء تابع للمعلوم، والمعلوم هو ذاته وأسماؤه ولوازم هذه الأسماء أي الأعيان الثابتة. فصار «العلم بحقائق الأعيان والماهيّات، عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته الأسمائيّة، لأنّه إذا صار تعالى عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكنونة في ذاته، كالشجرة (المكنونة) في النواة مثلاً»[١]. كما يقول السيد حيدر الآملي.

ومعنى قولهم أن العلم تابع للمعلوم، أي للعين الثابتة لكلّ موجود. بمعنى أن الحقّ لا يعلم إلا ما تعطيه هذه المعلومات (الأعيان) في نفسها وما تكون عليه حال عدمها. فعلم اللّه بها في جميع أحوالها هو ما تكون عليه في حال ثبوت عينها قبل وجودها، فالحق لا يعطيها إلا ما أعطته عينها من العلم بها، وهو ما كانت عليه في حال ثبوتها، فالعلم يتبع المعلوم إذا. فمَن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، واللّه تعالى قد علم ذلك منه، وأنه هكذا سيكون. ومن كان كافراً في ثبوت عينه فسوف يظهر بصورة الكافر كما يقول القيصري:

«أن اللّه يعلم ذاتَه وأسماءه وصفاته بذاته، ويعلم الأعيان

(١) رسالة نقد النقود: ص٦٨٤.

التي هي صور الأسماء بعين ما يعلم ذاته، فكما لا يعلم من ذاته وأسمائه وصفاته إلا ما تعطيه الذات والأسماء والصفات ممّا هي عليها، كذلك لا يعلم من الأعيان إلا ما تُعطيه الأعيان واستعداداتها ممّا هي عليها. فعلمه تعالى تابع للمعلوم من هذا الوجه، وإن كان المعلوم تابعاً للعلم من وجهٍ آخر. فمَن كانت عينه مؤمنةً حال ثبوتها وحال كونها موصوفةً بالعدم بالنسبة إلى الخارج، فهو يَظهر مؤمناً عند سماع أمر اللّه بقوله: «كُنْ». ومن كان كافراً أو عاصياً أو منافقاً، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة. فالحق ما يعاملهم إلا بما تقتضي أعيانهم باستعداداتها وقبولها: إن خَيراً فخيراً، وإن شراً فشراً. فمن وجد خيراً فليحمد اللّه، ومن وجد دون ذلك فلا يلومَنّ إلا نفسه»[١].

ومن هنا ينفي العرفاء وقوع الظلم والنقص من الحق تعالى، كون الحق لا يعطي الموجودات إلا ما تعطيها أعيانها. فكلّ عينٍ من الأعيان تطلب من الحق بلسان استعدادها أن يوجِدها ويحكم عليها بحسب قابليتها فلا ظلم إذاً، بل الحجّة بالغة عليهم لأنه تعالى ما علم إلا ما أعطته المعلومات، وما أظهر في الوجود إلا ما هي عليه هذه المعلومات في نفسها. فاللّه تعالى كما يقول ابن عربي في الفتوحات:

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٦٠.

«ما كتب إلا ما علم ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها وما لا يتغير، فيشهدها كلّها في حال عدمها على تنوّعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجدها إلا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم اللّه بالأشياء معدومها وموجودها وواجبها وممكنها ومحالها..

ومن هنا إن عقلت وصف الحقّ نفسه بأن له الحجّة البالغة لو نوزع، فإنه من المحال أن يتعلّق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، فلو احتجّ أحد على اللّه بأن يقول له: علمك سبق فيّ بأن أكون على كذا فلم تؤاخذني؟! يقول له الحق هل علمتك إلا بما أنت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ولذلك قال: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾[1].فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك.

فإذا رجع العبد إلى نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنه محجوجٌ وأن الحجّة للّه تعالى عليه. أما سمعته تعالى يقول: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ﴾[2] و﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ﴾[3] وقال﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[4] كما قال: ﴿وَلَٰكِن كَانُواْ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[5] يعني أنفسهم.

---

(١) سورة محمد: آية ٣١.
(٢) سورة آل عمران: آية ١١٧.
(٣) سورة هو: آية ١٠١.
(٤) سورة البقرة : آية ٥٧.
(٥) سورة الزخرف: آية ٧٦.

فإنهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم وهم معدومون إلا بما ظهروا به في الوجود من الأحوال والعلم تابع للمعلوم، (و) ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه»[١]. وهذا هو سرّ القدر عند ابن عربي حيث يصرّح في الفتوحات المكية: «فليس سرّ القدر الذي يخفى عن العالم عينه إلا اتّباع العلم المعلوم».[٢]

ولأن العلم تابع للمعلوم يقول الحق تعالى في كتابه الكريم: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾[٣]، بمعنى أن علمه تعالى يتعلّق بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأنه من يكون منهم مجاهداً، ومن يكون منهم صابراً، ومن لا يكون كذلك. وهذا لا يعني أن علمه صار حادثاً، لحصول علمه بعد أن لم يكن، بل علمه تعالى بمعلومه في الحضرة الإلهية أزلي. نعم بلحاظ تعلّق هذا العلم بالأشياء أثناء ظهوره وتنزّله في مراتب الكثرة والمظاهر الخلقية يكون حادثاً كما يقول القيصريّ:

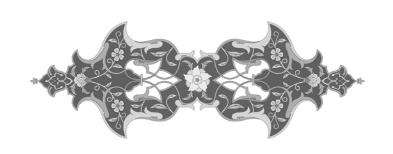
«تعلّق العلم بالمعلوم أزليٌّ وأبديٌّ...(و) غاية من يتكلّم بعقله في هذه المسألة وينزّه الحقّ عن سمة الحدوث ونقائصه، أن يجعل ذلك الحدوث للتعلّق، بأن يقول: العلم أزليٌّ وتعلّقه

(١) الفتوحات المكية: ج٤، ص١٦.
(٢) الفتوحات المكية: ج٤، ص١٨٢.
(٣) سورة محمد: آية٣١.

بالأشياء حادث حدوثاً زمانياً، لئلّا يلزم أن يكون الحادث صفةً للواجب»[١].

ويبقى أن نعرف أنه يوجد فرق بين علم الحق بالعين الثابتة وعلم الإنسان بها. فعلم الحق بها لذاته، أما علم الإنسان بها فيحتاج إلى واسطةٍ وهي التي يسمّيها القيصري بالعناية الإلهية:

«كما يتعلّق علم اللّه به (العين الثابتة) فيعلمه، كذلك يتعلّق علم هذا الكامل به فيعلمه، إلا أن الفرق حاصل بين العلمين: بأن علم اللّه به لذاته لا بواسطة أمر آخر غير ذاته، وعلم العبد بعينه وأحوالها حينئذٍ بواسطة العنايةً من اللّه في حقّه»[٢].



(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٣٨و٣٣٩ (بتصرف) .

(٢) شرح فصوص الحكم:ج١، ص٣٣٤.

النقص والكمال وارتباطهما بسرّ القدر

إذا عرفنا أن العلم في الحقيقة يتبع المعلوم، وأن الحق لا يعطي إلا ما تعطيه الأعيان الثابتة بنفسها حال ثبوتها في علمه، وأن الظلم منتفٍ عن الساحة المقدّسة للحقّ، عندها يمكن أن نخرج بتصوّرٍ واضح عن النقائص والشرور واختلاف القابليات والاستعدادات، ونقدّم تفسيراً منطقياً بهذا الشأن.

فعند العارف ليس في الوجود نقصٌ أصلاً لأنه ثبت لدينا في المقدّمات التمهيدية أن الوجود هو الحقّ وأنه ليس في الوجود غيره وأن له الكمال الذاتي والأسمائي، عندها لا يكون هناك نقصٌ إلا بالاعتبار والمجاز لأن النقص أمر نسبيّ كما يقول السيد حيدر الآملي:

«إذا ثبت أنّه ليس في الوجود غيره، وأنّه كامل بالذات، فلا يكون هناك نقصٌ في الحقيقة، بل كلّ نقصٍ يُتصوّر أو يتوهّم، يكون محض الكمال..

والدليل عليه: هو أنّ الوجود خير محض بالاتّفاق، وقد ثبت أنّه ليس في الوجود إلا هو. فلا يكون حينئذٍ الشرّ-الذي هو عبارة عن النقص- موجوداً، إذ اعتباره (موجوداً) لا يكون (إلا) مجازاً، بنسبة بعضهم (أي القوابل أو الفواعل أو الموجودات) إلى بعضٍ»[١].

بمعنى أن النقص منشؤه نسبة الممكنات إلى بعضها البعض، فلا أصل له في الحقيقة والواقع. وكلّ ما هو موجود فهو كمال وجوديّ ولكن تارةً يظهر بصورة الجمال وأخرى بصورة الجلال: « فنقص إبليس لا يكون إلا بالنسبة إلى آدم وكماله. وكذلك فرعون وموسى. وإلا فإبليس وفرعون في نفسهما كاملان، لأنّ موسى وآدم وإن كانا (من) مظاهر أسماء اللّه اللطفيّة، ففرعون وابليس كانا (من) مظاهر أسماء اللّه القهريّة. والوجود لا يخلو منهما، لأنّه لا بدّ في نظام الوجود من اللطف والقهر، والرحمة والنقمة»[٢].

وعليه فالنقص إذا وُجد فهو يُنسب إلى المظاهر الممكنة لا إلى الحق عزّ وجلّ، وهي المسؤولة عنه لأن الحقّ تعالى ما جعل معلومه ثمّ صار به عالماً، بل كان عزّ شأنه عالماً بمعلومه (أي الأعيان) أزلاً وأبداً على ما هو عليه من حيث

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص١٨٨.
(٢) رسالة نقد النقود: ص٦٧٣.

قابليّته واستعداداته، لأن العلم تابع للمعلوم كما مرّ معنا. وعليه فالحقّ تعالى لا يعلم معلومه إلا على الوجه الذي هو عليه من حيث النقص والكمال، وعلى هذا التقدير، لا يكون ظهور الحقّ بصور الأعيان إلا على الوجه الذي تطلبه منه هذه الأعيان بلسان حالها، وبالتالي يكون النقص والكمال منسوباً إليها.

لأن الحق إذا ظهر بصور الأعيان، على ما هي عليه هذه الأعيان من النقص والكمال، فالنقص والكمال والسعادة والشقاوة يكون منها لا من الحقّ.

ولذلك كانت الحجّة البالغة على الموجودات: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ﴾[(١)]. ومنها يعرف معنى قوله تعالى أيضاً: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[(٢)]، أي آتاكم من النقص والكمال بناءً على ما سألتموه وطلبتم منه بلسان استعداداتكم.

يقول السيد حيدر الآملي في هذا الشأن:

«وأمّا تغاير المظاهر وإضافة نقصها إليها، فهو أنّ اللّه تعالى ما جعل معلومه مجعولاً ثمّ صار به عالماً، بل كان عالماً بمعلوماته أزلاً وأبداً، لأنّ العلم ما له تأثيرٌ في المعلوم. فإذا أراد الحقّ الظهور

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٤٩.

(٢) سورة إبراهيم: آية ٣٤.

بصورهم وتعيّناتهم، من حيث استدعاؤهم بلسان الحال، فينبغي أن يظهر فيها على ما هي عليه، لأنّ المعلوم لا يطلب من الوجود الخارجي بلسان الحال، إلا على ما هو عليه من النقص والكمال.

أعني: ماهيّة فرعون مثلاً حين عدمها، ما طلبت منه تعالى الوجود الخارجيّ (بلسان حالها) إلا على الوجه التي هي عليه (في شيئيّة ثبوتها). وكذلك إبليس. وقس عليه آدم وموسى وغيرهما، حتّى النملة والبقّة. ففرعنة فرعون تكون من اقتضاء ذاته الفرعونيّة، لا من غيره. وكذلك الباقي من المظاهر، ناقصاً كان أو كاملاً. وهذا سرّ غريب وبحث دقيق. وهو قطرة من بحر القدر، المنهيّ إظهاره مع غير أهله»[1].

ويبيّن الإمام الخميني هذه الحقيقة أيضاً في «الأربعون حديثاً» فيقول:

«أن الحق عزّ وجلّ لمّا كان كمالاً صرفاً وخيراً محضاً وعين الجمال والبهاء، كانت الكمالات والخيرات من ناحيته، بل إن نظام الوجود حقيقته في عالم الغيب والشهود، عين الكمال وأصل الجمال والتمام.

وما يعود إلى النقص والرذيلة والشرّ والوبال، فهو عائد إلى

---

(١) رسالة نقد النقود: ص٦٧٧.

العدم والتعيّن ومن لوازم الماهية وغير مجعولٍ ومفاضٍ من الحق سبحانه. بل إن الشرور الحاصلة في عالم الطبيعة وهذه النشأة المُلكية الضيّقة نتيجة التضادّ بين الموجودات، وضيق هذا العالم، وأن التضادّ بين الكائنات لا يكون مجعولاً. فما هو من الخيرات والكمالات والحسنات فمن الحقّ، وما هو نقصٌ وشرّ ومعصية فمن الخلق. كما قال عزّ وجلّ ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾»[1].

وعليه يصبح قبول الخير والشرّ راجعاً لعلم الحقّ بعين كلّ موجود، فالعين الثابتة هي التي تعيّن وتحدّد ما بها من خير أو شرٍّ بناءً على ما تقبله منهما، فالخير من الحق على الدوام والشرّ والنقصان منها، فهي إن كانت قابلةً للخير فهي في علم الحق على خيرٍ ومع السعداء، وإن كانت قابلةً للشرّ فهي في علم الحقّ على شرٍّ ومع الأشقياء. فالكلّ إذاً راجع إلى استعدادات العين وقابلياتها وليس لعلم الحق فيه أيّ تأثير، بل الحق تعالى يعلم الأعيان على ما تعطيه هي في نفسها من خيرٍ أو شرّ، كما يقول ابن عربي:

«قد تقرّر قبل هذا أن القابل له الأثر في التعيين، ما (وليس) هو للمعطي، فهو تعالى معطي الخير، والقابل يفصّله إلى ما يحكم

---

(١) الأربعون حديثا: ص٦٦٢.

به عليه من خير وشرّ، فخيريّته إبقاؤه على الأصل فله حكم الأصل ولهذا قال والخير كلّه بيديك، وما حكم به من الشرّ فمن القابل وهو قوله: والشرّ ليس إليك. فإن قلت: فهذا المخلوق على قبول الشرّ هو ممكنٌ فلأيّ شيءٍ لم يخلقه على قبول الخير فالكلّ منه !؟

قلنا: قد قدّمنا وبيّنّا أن العلم تابع للمعلوم وما وُجِد الممكن إلّا على الحال الذي كان عليه في حال عدمه من ثبوت وتغيير كان ما كان، والحق ما علم إلا ما هو المعلوم عليه في حال عدمه الذي إذا ظهر في الوجود كان بتلك الحال، فما طرأ على المعلوم شيء لم يتّصف به في حال عدمه، فما للعلم فيه أثر، وما قلنا بالقدر إنه توقيت إلا لأنه من المقدار ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُومٍ﴾[١]، ﴿كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[٢]. فاعلم ذلك ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ يَهۡدِي ٱلسَّبِيلَ﴾[٣]»[٤].

والإمام الخميني ينقل روايةً عن الرسول الأكرم في شرح دعاء السحر تبيّن المطلب بشكلٍ أفضل فيقول:

«قال سيد الأنبياء وسند الأصفياء صلوات اللّه وسلامه عليه

---

(١) سورة الحجر: آية ٢١.

(٢) سورة القمر: آية ٤٩.

(٣) سورة الأحزاب: آية ٤.

(٤) الفتوحات المكية: ج٤، ص١٨.

وعلى آله الطيبين الطاهرين: «**فمن وجد خيراً فليحمد اللّه، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه**»[1]. فالخير لكونه منه لا بدّ من حمده تعالى عليه، والشرّ لكونه من جهة النفس وحيثيتها الخلقية فلا لوم به إلا لها. وقال تعالى حكايةً عن خليله عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[2]، فانظر كيف انتسب المرض إلى نفسه ونقصان استعداده والشفاء إلى ربّه. فالفيض والخير والشرافة منه، والشرّ والنقصان والخسّة منّا: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[3]، وإن كان الكلّ من عند اللّه بوجهٍ»[4].

ويبقى أن نشير إلى أن سبب اختلاف استعدادات الأعيان وتفاوتها فيما بينها يرجع إلى ذات كلّ عين، فذات كلّ عين بنفسها اقتضت أن تكون على هذه الشاكلة أو تلك، بمعنى أنّ استعدادات وقابليات كلّ عين من الأعيان إنّما هو من شؤونها وخصائصها الذاتية والذاتيّ لاً يُعلّل، وعليه يكون التفاوت مردّه إلى ذات كلّ عين من حيث ما تريده وتطلبه هي بنفسها. لذا قالوا إنه لا يُسأل عن المشمشة لماذا هي مشمشة، يقول السيد الآملي في هذا الشأن:

---

(١) بحار الأنوار: ج١٠، ص٤٥٤.

(٢) سورة الشعراء: آية ٨٠.

(٣) سورة النساء: آية ٧٩.

(٤) شرح دعاء السحر: ص١٣٥.

«فاختلاف الظهور لا يكون إلا من اختلاف المظاهر، واختلاف المظاهر لا يكون إلا من اختلاف الاستعداد، واختلاف الاستعداد لا يكون إلا من اختلاف الذّوات، واختلاف الذّوات لا يكون إلا من اقتضائها الذاتي. فكلّ ما يصدر لذاتٍ من الذوات الممكنة لا يكون إلا منها ومن اقتضائها.

فلا حجّة لأحدٍ على اللّه تعالى بذلك بأن يقول: لم جعلتني سعيداً؟ ولم جعلتني شقيّاً؟ فإنّ السعادة والشقاوة من اقتضاء الذّوات غير المجعولة، وان كان إظهارها في الخارج (متوقّفاً) على الفاعل، لقوله تعالى:

﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[1] ولقوله: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[2] و«**الشقي من شقي في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمّه**» يرجع إلى علمه، و«أمّه» (يرجع) إلى الأمّ الحقيقية لأن «الأمّ» هي «أمّ الكتاب» أو «اللوح المحفوظ» اللذان هما مظهر علمه الإجمالي والتفصيلي، كما سبق ذكره مراراً. والكلّ راجع إلى العلم بهم وبحقائقهم، دون الأمر به والإرادة والرضا بظهوره لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ

(١) سورة إبراهيم: آية٣٤.
(٢) سورة الإسراء: آية٨٤.

ٱلۡكُفۡرَ﴾[1] ولقوله تعالى: :﴿فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ﴾[2]»[3].

ولسائلٍ أن يسأل أنه بناءً على ما ذكر فما فائدة قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾[4]، طالما أنّ الحاكم علينا أعياننا، وأنّ الحق لا يفيض علينا إلا بحسب ما تقتضيه أعياننا؟!

الجواب؛ صحيح أن الحق لو شاء لهدى الناس أجمعين، ولكنّه تعالى ما شاء إلا ما هي عليه الأعيان في نفسها وذاتها من القابلية والاستعداد، فعدم مشيئته سببه عدم قابلية الأعيان للهداية، فمشيئته تابعة للعلم والعلم تابع لمعلوم كما ذكرنا. وعليه فالمشيئة الإلهية لا تتعلّق بالأشياء إلا على ما تعطيه الأعيان بحسب استعداداتها، فإن كان لديها قابلية الاهتداء فسوف يفيض عليها الحق الهداية وإلا فلا. ويبيّن القيصريّ هذا الأمر:

«فمعنى قوله تعالى: ﴿فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾[5] أنه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع. فما تعلّقت المشيئة إلّا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة معلَّلٌ بعدم إعطاء أعيانهم هدايةَ الجميع. وذلك لأن المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم،

---

(١) سورة الزمر: آية٧.

(٢) سورة الأنعام: آية ١٤٩.

(٣) المقدّمات من كتاب نص النصوص: ص٤٥٤.

(٤) سورة النمل: آية٩.

(٥) سورة الأنعام: آية ١٤٩.

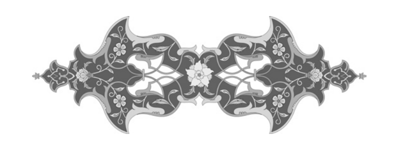
إذ المشيئة تطلب المُشاءَ، والإرادة المُرادَ، وهما لا بدّ وأن يكونا معلومين. والعلم في حضرة الأسماء والصفات من وجهٍ تابعٍ للمعلوم، من حيث كونه نسبةً طالبةً للمُنتسبين، كما مر تحقيقه في المقدمات. وما يوجد الحق إلا بحسب استعداد القوابل لا غير.

فلا يقع في الوجود إلا ما أعطته الأعيان، والعين ما تعطي إلا مقتضى ذاتها، ولا يقتضي الذات شيئاً ونقيضه، وإن كان العقل يحكم على أن الممكن قابل للشيء ونقيضه لاتصافه بالإمكان المقتضي لتساوي الطرفين: طرفي الوجود والعدم.

لكنّ الواقف على سرّ القدر يعلم أن الواقع هو الذي يقتضيه ذات الشيء فقط. والأعيان ليست مجعولةً بجعل جاعلٍ، ليتوجّه الإيراد بأن يقال: لِم جُعِل عين المهتدى مقتضيةً للاهتداء وعين الضالِّ مقتضية للضلالة؟ كما لا يتوجّه أن يقال: لِم جعل عين الكلب نجس العين وعين الإنسان إنساناً طاهراً؟ بل الأعيان صور الأسماء الإلهية ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلّق الجعل والإيجاد عليها كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها. وهذا غاية المَخلص من هذه المضايق. واللّه أعلم بالأسرار والحقائق»[١].

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٥٣٥- ٥٣٦.

(فمشيئته أحديّة التعلّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العالِم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه). أي للحق مشيئة واحدة عامّة يتجلّى بها، فتأخذ كلّ عينٍ نصيبها منها بحسبها، فيظهر بمقتضاها، هدايةً كان أو ضلالةً، كما قال:﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[1]»[2].



(١) سورة القمر: آية٥٠.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٥٣٨.

سرّ القدر وعلاقته بإرادة الإنسان واختياره

في الفصل السابق ذكرنا أن المشيئة الإلهية تابعة لعين كلّ موجودٍ، فإن كانت عينه قابلةً للهداية حال ثبوتها فإنه سيظهر بهذه الصورة عند ظهوره في هذا العالم، وهذا لا يناقض قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[1]، لأن المشيئة كما ذكرنا تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم على ما هو عليه في نفسه، وقوله تعالى أيضاً: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[2]، فهو عزّ اسمه : ﴿أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[3] لأنه أعلم بما اقتضته أعيانهم من الهداية والشقاء بحسب استعداداتهم وقابلياتهم.

فالحق ما علمهم إلا على ما أعطته ذواتهم ولذا ما كان الحق ظلّاماً للعبيد على الإطلاق.

---

(١) سورة القصص: آية٥٦.

(٢) سورة البقرة: آية٢٧٢.

(٣) سورة القصص: آية٥٦.

يقول ابن عربي في تفسير قوله تعالى ﴿وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾:

«أي بالذين أعطَوهُ (الحق) العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم اللّه ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾»[1].

وعلم الحق المسبق بهداية العبد وضلالته لا ينافي الأمر الصادر منه بلزوم طاعته واجتناب معصيته، ولا يجعل الانسان مسلوب الإرادة والاختيار في ذلك. لأن الحقّ يأمر بمقتضى ألوهيته وربوبيته، ويبقى الامتثال وعدمه على عاتق العبد، فإما أن يستجيب للأمر الإلهي أو ينأى عنه ويرفضه، كلّه بحسب استعداده وقابليته، وفي كلا الحالين فهو وحده الذي يصنع آخرته بيده.

والأمر الإلهي على قسمين: قسم لا يمكن إلا أن يمتثل، وقسم ليس بالضرورة أن يمتثل بل يعود أمره إلى المكلَّف كما يقول القيصريّ في شرح الفصوص:

«الأمر من اللّه على قسمين:

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٥٨.

١ـ قسم لا يمكن أن لا يمتثل له شيء من الأعيان.

٢ـ وقسم يمكن أن لا يمتثل له بعض الأعيان.

أما الأول: فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، وهو قول **(كن)**، إذ عدم الامتثال فيه محال، لأن أعيان الممكنات كلّها طالبة للوجود العينيّ من الحضرة الإلهية فلا يمكن أن لا يمتثل له شيءٌ منها.

وأما الثاني: فهو الأمر بالإيمان والهداية وتوابعها، فإن من لا تكون عينه قابلةً له أو للوازمه لا يمكن أن يمتثل له»[١].

لذا يقول العارف أن كل ما يحصل في هذا الوجود هو من الحق والعبد معاً. هو من الحق وأسمائه من جهة كونه هو الفاعل والمفيض والمعطي لكل شيء، ومن العبد أيضاً كونه هو الذي يحدّد ويعيّن مقدار الفيض والتجلّي الذي يريده بحسب قابلياته واستعداداته. يقول ابن عربي:

«فالكل منّا ومنهم والأخذ عنّا وعنهم»، (ويشرح القيصري). أي فالكلّ منّا بحسب القابلية وإعطاء أعياننا للحق ما يفيض علينا من التجلّيات والأحوال، (ومنهم) أي الأسماء الإلهية بحسب الفاعلية. و(الأخذ عنّا) أي يأخذ الحق عنّا ما تعطيه ذواتنا،

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٦٠.

و(عنهم) أي يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والقدرة وغيرها»[١].

من هنا يتّضح أنّه لا جبر في حقيقة الأمر بل أنّ الفعل منسوب إلى الحق والعبد معاً. فهو من الحق بمقتضى فاعليته، ومن العبد بمقتضى قابليته، وهذا ما يصطلحون عليه بالأمر بين الأمرين كما يبيّن القيصريّ:

«أي ظهر لك سرّ القدر، واتّضح أمر الوجود على ما هو عليه، أو الأمر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلّهم، حيث ذهب بعضهم إلى الجبر المحض بنسبة الفعل إلى الحق فقط، وبعضهم إلى القدر والصرف بنسبة الفعل إلى العبد فقط، فاتّضاحه أن الفعل يحصل منهما»[٢].

وعلى العكس نحن إذا شممنا رائحة الجبر فعلينا أن ننسبه إلى أنفسنا لا إلى الحق، لأن أعياننا هي التي حكمت علينا من خلال استعدادها الذاتي، أما الحق تعالى فلم يعطنا إلّا بقدر سؤلنا وطلبنا كما يقول القيصريّ أيضاً:

«...فما مشى إله الكون بنفوسهم إلى جهنّم، وإنّما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق، اللذين حكما على نفوسهم بحسب

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٦١.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٦٢.

طلب أعيانهم منهما ذلك، فالجبر في الحقيقة عائد إلى الأعيان واستعداداتها، لأن الحق إنّما يتجلّى عليها بحسب استعداداتها، ولهذا السرّ ما اسند (ابن عربي) الجبر إلى الرب بل إليهم»[١].

هذا مع العلم أن الحق في أصل خلقة البشر قد فطرهم جميعاً على فطرة التوحيد، وجعل قلوبهم تهوي نحو الكمال المطلق، وهو عزّ اسمه أشهدهم على ذلك وهم أقرّوا به، إلا أنهم بسبب سوء استعدادهم انقلبوا على فطرة التوحيد، وجحدوا بها بعد أن استيقنتها أنفسهم كما قال عزّ وجلّ ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[٢].

يقول القيصريّ أيضاً في شرحه:

«الأرواح كلّها بحسب الفطرة الأصلية قابلة للتوحيد الأصلي طالبة للهدى، كما قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[٣] وليس هذا القول مختصّاً بالبعض دون البعض، بدليل «**كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه**»[٤]. فما عرض الضلال عليها إلا بالاستعداد التعيّني العلمي، المختفي بنور الاستعداد الذاتي الحقّاني، الظاهر في عالم الأنوار لقوّة نوريّته»[٥].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٧٢٤.

(٢) سورة النمل: آية١٤.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٧٢.

(٤) بحار الأنوار: ج٣، ص٢٨١.

(٥) شرح فصوص الحكم:ج٢، ص٧١١.

إذاً فالجبر من الحق باطل وغير صحيح ، وكذلك التفويض أيضاً، بل الإنسان له الخيرة وخيرته تقع بين الجبر والتفويض وهي ما يصطلحون عليه بالأمر بين الأمرين كما وردت في الروايات الشريفة. والأمر بين الأمرين في حقيقته هو نسبة الفعل إلى كلٍّ من الحق والعبد معاً وهو بناءً على نظرية وحدة الوجود كما بينها يصبح واضحاً.

وأما النقائص فتنسب إلى المظاهر والتعيّنات التي هي شؤونه وليست غيره، وفرق كبير بين الشأن والسوى (الغير). لأن الوجود كما ذكرنا هو الحق وأسماؤه وأفعاله والإنسان مظهر أسماء الحق وأفعاله، وهو ليس غيره تعالى بل هو شأن ومظهر من مظاهره، بل هو أكمل مظاهره كما بيّنّا في المقدّمات. وعليه فما يصدر من الحق يُنسب إلى العبد أيضاً والعكس صحيح، ولكن تأدّباً وعبوديةً تنسب الكمالات إلى الحق وأما النقائص فتنسب إلى المظاهر والتعيّنات التي هي شؤونه وليست غيره، والسبب في نسبتها إلى النفس كما يقول القيصريّ مراعاة الأدب ومقتضى العبودية أولاً، وثانياً لأجل عدم الوقوع في الإباحة:

«﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾[1]...لمّا استشهد بالآية

(١) سورة النساء: اية ١.

ذكر مطلعها، وعلّم السالك التأدّب بين يدي اللّه تعالى، لتزداد نوريته ولا يقع في مهالك الإباحة، فإن توحيد الأفعال يقتضي إسناد الخير والشرّ إلى اللّه تعالى، فالسالك إذا أسندها إليه قبل زكاة النفس وطهارتها يقع في الإباحة، وبعد طهارتها يكون مسيئاً للأدب بإسناد القبائح إليه»[1].

وعليه يكون الاختيار الإنساني ظلّ اختيار الحق، لأن وجوده هو ظلّ وجود الحق وتجلّيه الأكمل:

«فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيبٍ سببيٍّ ومسبّبيٍّ إليه تعالى، يعرف أنها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثارٍ خاصّةٍ، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار، وفاعلية تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[2]»[3].

وعليه فإن نظرية الأمر بين الأمرين تعود بعمقها إلى أصل نشاة هذا الوجود الذي تحكمه الوحدة، وإلى تعيّن الكثرة من دون أن تخرج عن حيطته وعلمه، بل هي في عين تعيّنها وتشأنها عين الفقر والفناء فيه تعالى، وبالتالي غير خارجةٍ عن فاعليته. وبنظر الإمام الخميني فإن نظرية الأمر بين الامرين تنكشف وتصبح

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٠٨.

(٢) سورة الإنسان آية٣٠.

(٣) الإمام الخميني: رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ص٦٤.

واضحة المعالم عندما تتّضح حقيقة الوحدة والكثرة والعلاقة الحاكمة بينهما كما يقول قدس سره:

«إن جميع دار التحقّق ومراتب الوجود صورة الفيض المقدّس الذي هو التجلّي الإشراقي للحق تعالى، وكما أن الإضافة الإشراقية هي محض الربط وصرف الفقر، كذلك تعيّناتها وصورها أيضاً محض الربط وليست لها من أنفسها حيثية واستقلال.

وبعبارةٍ أخرى جميع دار التحقق فانية في الحق ذاتاً وصفةً وفعلاً، لأنه لو استقلّ موجود من الموجودات في شأنٍ من الشؤون الذاتية سواء كان في الهوية الوجودية أم في شؤونها لخرج عن حدود بقعة الإمكان فيتبدّل إلى الوجوب الذاتي وهذا واضح البطلان. فإذا رسخت هذه اللطيفة الإلهية في القلب وذاقها الفؤاد كما ينبغي فيكشف له سرّ من أسرار القدر وتنكشف لطيفة من حقيقة الأمر بين الأمرين، فيمكن إذاً نسبة الآثار والأفعال الكمالية إلى الخلق بنفس النسبة التي لها إلى الحق من دون أن تكون مجازاً في جانب، وهذا يتحقّق في نظر الوحدة في الكثرة والجمع بين الأمرين.

نعم من كان واقعاً في الكثرة محضاً ومحجوباً عن الوحدة ينسب الفعل إلى الخلق ويغفل عن الحق كنحن المحجوبين،

ومن تجلّت في قلبه الوحدة فيحجب عن الخلق وينسب جميع الأفعال إلى الحق، والعارف المحقّق يجمع بين الوحدة والكثرة، وفي حال أنه ينسب الفعل إلى الحق من دون شائبة مجاز ينسبه في نفس الحال إلى الخلق بلا شائبة مجاز، والآية الشريفة ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] التي نفت الرمي في عين إثباته وأثبتته في عين نفيه تشير إلى هذا المشرب العرفاني الأحلى والمسلك الإيماني الدقيق. وإنّما قلنا من نسبة الأفعال والآثار إلى اللّه سبحانه وقيّدناها بالكمالية لنخرج النقائص من هذه النسبة لأن النقائص ترجع إلى الإعدام وهي من تعيّنات الوجود وليست منسوبةً إلى الحق إلا بالعرض»[2].

فالمقصود من الأمر بين الأمرين أو ما يعبّر عنه أيضاً بالمنزلة بين المنزلتين، هو اثبات المشيئة والقوّة للعبد وفي نفس الوقت جعلها مشيئة وقوة الحق تعالى كما يقول الإمام الخميني قدس سره أيضاً:

«أشار الإمام الرضا عليه السلام في هذا الحديث الشريف بكلّ وضوحٍ إلى مسألتي الجبر والتفويض والمذهب الحق وهو الأمر بين الأمرين، والمنزلة بين المنزلتين، الموافق لمسلك أهل المعرفة، وأصحاب القلوب، لأنه أثبت المشيئة والقوة للعبد، وفي

(١) سورة الأنفال: آية١٧.

(٢) الإمام الخميني: الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨٦، ص٤٨٩.

نفس الوقت جعلها مشيئة الحق سبحانه. قائلاً «**يَا ابْنَ آدمَ بِمَشْيئتي كُنْتَ أَنْتَ الْذَّي تَشاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشاءُ وَبِقُوَّتِي أَدَّيتَ فَرائِضِي وبِنِعمَتِي قَويتَ على مَعصِيَتِي**»[1]. فلا تنتفي الأفعال والأوصاف والوجودات بصورة مطلقة، كما لا يثبت للإنسان كلّ تلك الأمور بصورةٍ مطلقة. إنك شئت ومشيئتك قد فنيت فيّ ومشيئتك مظهر مشيئتي وتعيّنك مظهر تعيّني. وتنهض بقوّتك على طاعتي ومعصيتي، مع العلم بأن قوتك وقدرتك مظهر قدرتي وقوتي»[2].

والمراد منها أيضاً كما يقول الإمام، إثبات التأثير للعبد ولكن نفي الاستقلال له في التأثير:

«أننا نرفض كلاً من التفويض الذي هو عبارة عن استقلال الموجودات في التأثير، والجبر الذي هو عدم تأثير الموجودات نهائياً ونؤمن بالمنزلة بين المنزلتين التي هي إثبات التأثير ونفي الاستقلال في التأثير»[3].

وعليه فإن الانسان مختار واختياره يقع بين الجبر والتفويض، وهو ما سماه أهل البيت عليهم السلام بـ (الأمر بين الأمرين). وليس الأمر بين الأمرين تلفيقاً بين الجبر والتفويض بمعنى أن في

(١) الكافي: ج١، ص١٥٢.
(٢) الأربعون حديثاً: ص٦٦١.
(٣) الأربعون حديثاً: ص٧٢١.

سلوك الإنسان شيء من الجبر وشيء من التفويض. بل بمعنى نفي الجبر والتفويض واستقلال الإنسان في سلوكه.

فهو من جانب له كامل الحرية في اختياره، ومن جانب آخر محكوم لقيومية الحق ونظام قضائه وقدره. وبذلك يمكن أن نوفّق بين الآيات القرآنية التي تحدّثت من جهةٍ عن حرية الإنسان ومن جهةٍ أخرى عن خضوع الإنسان لقيّومية الحق ومشيئته. قال تعالى بشأن اختيار الإنسان:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

وقال عزّ اسمه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[2].

وقال: ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[3].

وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[4].

وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾[5].

---

(١) سورة الإنسان: آية٣.

(٢) سورة يونس: آية١٠٨.

(٣) سورة الإنسان: آية٢٩.

(٤) سورة البلد،آية: ٨ و١٠.

(٥) سورة الأنعام: آية١٠٤.

وقال: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾[١].

وقال: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ﴾[٢].

وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾[٣].

وقال أيضاً: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلۡنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصۡلَىٰهَا مَذۡمُومٗا مَّدۡحُورٗا * وَمَنۡ أَرَادَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعۡيَهَا وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعۡيُهُم مَّشۡكُورٗا * كُلّٗا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[٤].

وآيات أخرى تحدّثت عن هذا الأمر. ومن جهةٍ أخرى هناك آيات عديدة تحدّثت عن خضوع كلّ الموجودات لمشيئة الحق ولإرادته التكوينية، قال عزّ من قائل: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾[٥].

وقال عزّ اسمه: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَنۡ أَنَابَ﴾[٦].

---

(١) سورة الشورى: آية٣٠.
(٢) سورة الروم: آية٤١.
(٣) سورة الرعد: آية١١.
(٤) سورة الإسراء: آية ١٨و٢٠.
(٥) سورة الإنسان: آية٣٠.
(٦) سورة الرعد: آية٢٧.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1].

وقال أيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾[2].

وقال: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3].

وقال: ﴿مَّا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[4].

وقوله: ﴿قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾[5]، وغيرها الكثير من الآيات.

كما أن الروايات الواردة بشأن اختيار الإنسان والأمر بين الأمرين أكثر من أن تُحصى. فقد روى الصدوق في توحيده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«إنّ الناس في القدر على ثلاثة أوجهٍ: رجلٌ يزعم أنّ اللّه عزّ

(١) سورة يونس: آية٩٩و١٠٠.

(٢) سورة الأنعام: آية١٣٧.

(٣) سورة الأنعام: آية١٧.

(٤) سورة فاطر: آية٢.

(٥) سورة يونس: آية٤٩.

وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم اللّه في حكمه، فهو كافرٌ. ورجلٌ يزعم أنّ الأمر مفوّضٌ إليهم، فهذا قد أوهن اللّه عزّ وجلّ في سلطانه، فهو كافرٌ. ورجلٌ يزعم أنّ اللّه كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم مالا يطيقون، وإذا أحسن حمد اللّه واذا أساء استغفر اللّه، فهذا مسلمٌ بالغ»(١).

وأيضاً في توحيد الصدوق عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال:

«إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن اللّه عنها صاداً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل. وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الّذي أدخلهم فيه ـ ثمّ قال عليه السلام ـ من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»(٢).

وعن أبي عبد اللّه عليه السلام أيضاً أنه قال:

«لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين الأمرين قال: فقلت وما أمرٌ بين الأمرين؟ قال عليه السلام: مثل ذلك : مثل رجلٍ رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث

(١) الشيخ الصدوق: التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، جماعة المدرسين، قم، ح٥، ص٣٦٠.

(٢) التوحيد: ص٣٦١.

لم يقبل منك فتركته كنت أنت الّذي أمرته بالمعصية» [١].

وعن أبي جعفر وأبي عبداللّه عليهما السلام قالا:

«إنّ اللّه أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، واللّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون. فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلةٌ ثالثةٌ؟ قال عليه السلام: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض» [٢].

وفي رواية أخرى للكليني رحمه اللّه في الكافي، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال له رجل:

«جعلت فداك، أجبر اللّه العباد على المعاصي؟ قال عليه السلام: اللّه أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها. فقال له: جُعلت فداك، ففوّض اللّه إلى العباد؟ قال عليه السلام: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي. فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلةٌ؟ قال: فقال عليه السلام: نعم أوسع ما بين السماء والأرض» [٣].

وروي أنّ الفضل بن سهل سأل الرّضا عليه السلام بين يدي المأمون، فقال: يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال عليه السلام:

---

(١) التوحيد: ص٣٦١.

(٢) الكليني: الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، ١٣٦٥هش.ج١، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين،ح١٣، ص١٦٠.

(٣) الكافي: ج١،ح١١، ص١٥٩.

«اللّه أعدل من أن يجبر خلقه ثمّ يعذبهم». قال: فمطلقون؟ قال عليه السلام: «اللّه أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى نفسه»(١).

وفي الكافي أيضاً قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفّين إذ أقبل شيخٌ فجثى بين يديه وقال:

«يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من اللّه وقدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلعةً ولا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاءٍ من اللّه وقدرٍ. فقال له الشيخ: عند اللّه أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين.

فقال له: مَه يا شيخ، فواللّه لقد عظّم اللّه لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم قائمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرّين.

فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرّين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

فقال عليه السلام: وتظنُّ أنّه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟! إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي، والزجر من اللّه، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةٌ للمذنب ولا

(١) بحار الأنوار: باب نفي الظلم عنه تعالى، ج٥، ح١١٠، ص٥٩.

محمدةٌ للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدريّة هذه الأمّة ومجوسها، إنّ اللّه تبارك وتعالى كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطعْ مكرهاً، ولم يُملّك مفوّضاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا، ولم يبعث النبيين مبشّرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. وقال فنهض الشيخ وهو يقول: أنت الإمام الّذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربّك بالإحسان إحساناً»(١).

وروى الصدوق في توحيده أيضاً:

«عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي، قال : دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له: يا بن رسول اللّه روي لنا عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين فما معناه ؟

فقال عليه السلام : من زعم أن اللّه يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ اللّه عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق

---

(١) الكافي: ج١، ح١، ص١٥٥.

إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، فالقائل بالجبر كافرٌ، والقائل بالتفويض مشركٌ.

فقلت له: يا بن رسول اللّه فما أمرٌ بين أمرين؟ فقال عليه السلام: وجود السبيل إلى إتيان ما أُمروا به وترك ما نُهوا عنه. فقلت له: فهل للّه عزّ وجلّ مشيئةٌ وإرادةٌ في ذلك؟ فقال عليه السلام: أمّا الطاعات فإرادة اللّه ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها. قلت: فللّه عزّ وجلّ فيها القضاء؟ قال عليه السلام: نعم، ما من فعلٍ يفعله العباد من خيرٍ وشرٍّ إلاّ وللّه فيه قضاء. قلت: فما معنى هذا القضاء ؟

قال عليه السلام: الحكم عليهم بما يستحقّونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة ، ولكن العبد إذا أصرّ على العصيان والتمرّد أحاله اللّه تعالى إلى نفسه، وأوكله إليها، وحجبه عن الايمان»[1].

وغيرها الكثير من الروايات الشريفة التي تبيّن أن الإنسان مختار في أفعاله دون أن يمسّ ذلك الاختيار إرادة اللّه ومشيئته المطلقة، لأن اختيار الإنسان هو ظلّ اختيار اللّه وليس شيئاً في قباله، وعليه لا يخرج الإنسان بناءً على هذه الرؤية عن علم اللّه

(١) بحار الأنوار: ج٥، ح١٨، ص١٢.

وحيطته بل على العكس، فاللّه تعالى في علمه الأزليّ يعلم ما سيكون عليه هذا الإنسان وما سوف يختاره بناء على استعداده الذاتي. فاللّه عزّ وجلّ كما ذكرنا فطره على التوحيد والمعرفة به ولكن يبقى على الإنسان الاختيار، أما العمل بهذه الفطرة والمعرفة أو الكفر بها وإسدال الحجب عليها.

ومن هنا يتّضح ما ورد في الروايات الشريفة أن: «**الشقي من شقي في بطن أمّه والسعيد من سَعِدَ في بطن أمّه**»[1] وقد سأل الإمام الكاظم عن معنى هذا الحديث فقال عليه السلام:

«**الشقيّ من علم اللّه وهو في بطن أمّه أنّه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم اللّه وهو في بطن أمّه أنه سيعمل أعمال السعداء. قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: اعملوا فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلق؟ فقال: إن اللّه عزّ وجلّ خلق الجن والأنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عزّ وجلّ: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون. فيسّر كلّاً لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى**»[2].

ويعلّق الإمام الخميني على هذا الحديث فيقول:

«فإن من علم اللّه أنه سيعمل عمل الأشقياء هو الذي ينتهي

---

(1) بحار الأنوار: ج٥، ص٩.

(2) بحار الأنوار: ج٥، ح١٠، ص١٥٧.

أمره إلى الشرّ وإلى النار، وهو الذي تكون طينته من السجّين، والنطفة التي كانت مبدأه القابليّ نطفةٌ خبيثةٌ صلبه كدره وكذا في جانب السعادة، ولا ينافيان الاختيار والإرادة كما أشار إليه في ذيل الحديث الشريف»[١].

أما كون اختيار الانسان تجلّي وظلّ اختيار الحق فهذا مردّه إلى الوحدة التي يؤمن بها العارف والتي هي حاكمة على هذا الوجود بأسره، فكل شيء بنظر العارف هو ظهور وتجلٍّ للحق، فوجوده ليس سوى ظهور الحق فيه بحسب مرتبته الوجودية، فليس في الوجود سوى الحق وشؤون الحق ومظاهره. ومن هنا صار للاختيار وجهتان: وجهة إلى الحق لكونه هو الظاهر ووجهة إلى الخلق لكونها هي المظاهر، وجهة إلى أحدية الحق المضمحلّة فيها كلّ الأشياء، ووجهة الى واحدية الحق الظاهرة والمتعيّنة منها الأشياء. يقول صاحب مصباح الأنس مبيّناً هذه الحقيقة:

«إن للحق نسبتين: نسبة الوحدة الصرفة ولبيانها: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[٢] ونسبة التعلّق بالعالم وتعلّق العالم به من كونه إلهاً -لا من حيث محض ذاته- ولما كان التعلّق والإيجاد عبارة عن تجلّيه سبحانه في الماهيّات غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره، ظهر الاختيار ذو حكمين، فلم يدرك

(١) رسالة الطلب والإرادة: ص١٧.

(٢) سورة آل عمران: آية ٩٧.

المحجوبون غير ما قام بهم، فلما سمعوا أن له (أي الإختيار) نسبةً إلى الحق ولم يتحقّقوا بأيّ اعتبارٍ يصحّ إضافته إليه، نسبوه على ما تعقّلوه في أنفسهم، وإنّما يمكن إضافة هذا النوع من الاختيار إلى الحقّ من وجهين آخرين: أحدهما من حيث مرتبة أحدية جمعه القاضي بأن له سبحانه كمالاً يستوعب كلّ وصفٍ وتقبل من كل حاكمٍ عليه في كلّ مرتبةٍ كلّ حكم، لأنه المعنى المحيط بكلّ كلمةٍ وحرفٍ، ومظروفٍ وظرفٍ، وكل ظاهرٍ وباطنٍ نسبيٍّ أو صرفٍ.

والثاني أن نسبة الماهيات غير المجعولة إلى نوره الوجودي نسبة المرايا إلى ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلّي أن يظهر بحسب المجلى لا بحسبه، فإذا تجلّى الحقّ في أمر ما أو حضرةٍ أو عالم لزمه أحكامه وأمكن أن ينسب إليه سبحانه أوصافه لكن لا مطلقاً بل من حيث تجلّيه فيما تجلّى فيه»[1].

أمّا علم الحق بالأشياء فهو سابق على وجودها وهو تعالى عالم بها وبأحوالها وما ستكون عليه منذ الأزل، فعلمه في هذه الحال يكشف عن المعلوم وما كان عليه هذا المعلوم في نفسه وما اختاره وأراده في الأزل إن صح التعبير، ولا يكون علم الحق مؤثّراً في معلومه فيُسلب بذلك الاختيار، فيكون مجبوراً

---

(١) مصباح الأنس: ص٢٤٠.

في الامور التي يكون فيها خاضعاً لتاثير العالم به (أي الحق تعالى) بل علمه تعالى كاشف عن معلومه. وعليه فمعلومات الحق كلها متعيّنة في حضرة علمه تعالى تعيّناً أزلياً، فلا يظهر في هذا الوجود شيء إلا على ما كان عليه في نفسه بالأصل في حضرة العلم الإلهي. كما يقول القونوي في النفحات الإلهية:

«فإن توهّم متوهّم فقال: العلم هو الجابر، إذ لا يمكن وقوع خلاف متعلّقه قلنا: العلم كاشف لا مؤثّر، وتعلّقه بالمعلوم هو بحسب المعلوم، فإن توهّم متوهّم جبراً فليتصوّره من المعلوم على نفسه، لكون العلم به تابعاً لما هو عليه المعلوم في نفسه، وحكم العلم إنّما يترتّب عليه بحسبه لا بحسب العلم، وحينئذٍ يكون الجبر من المعلوم على نفسه أو على العالم به، لكون تعلّقه به تابعاً لما هو عليه، إذ يستحيل أن يؤثّر في ذات الحق، بل يستحيل في التحقيق عندنا أن يؤثّر شيء ما كان فيما يغايره و يضادّه من الوجه المضاد»[1].

ويخلص القونوي إلى نتيجة مفادها أن الاختيار يقع في الوسط بين الجبر والتفويض المتعارفين عند الناس، وأنه لا يقع شيء إلا على ما كان عليه في علم الحق، وما يقع إنّما يقع

(١) النفحات الإلهية: ص٨٢.

على أتمّ صورةٍ فلا يمكن أن يتحقّق بصورةٍ أتم وأكمل لأنه هكذا تعيّن في علم الحق وهذا هو حده واستعداده، وهذا هو مبلغه وحظه من الوجود.

وعليه يقول القونوي انه ما ظهر شيء هنا إلا على ما كان عليه في حضرة العلم الإلهي:

«فالاختيار الإلهي مقامه بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنّما المعلومات جميعها ما قدّر دخولها في الوجود، وما لم يقدّر مرتسمة في عرصة علمه سبحانه أزلاً وأبداً، متعيّنة صورة كلِّ شيءٍ على حدّه، مترتبة ترتيباً أزلياً لا أكمل منه في نفس الأمر، وإن خفي ذلك على الأكثرين.

ثم إنها تصدر من حضرته سبحانه على الوجه الاولى والأحسن، فبالإيجاد يظهر الاولى من كلّ أمرين ممّا يتوهّم إمكان وجود كلٍّ منهما، فبالنسبة إلى المتوهّم الذي يصدق في حقّه الاتّصاف بالتردّد والترجيح هو ترجيح الأوْلى، وأمّا في نفس الأمر فبالترتيب الثابت للمعلومات أزلاً دون جعلٍ وقع على الوجه الأتمّ.

ثمّ إن القدرة أبرزته بموجب الشهود العلميّ الأزلي، فظهر هنا على ما كان عليه هناك، فمن أدرك ما في الترتيب الوجودي من الحسن وكمال الحكمة تحقّق أن لا أكمل ممّا وقع، بل ما عدا

الواقع فمستحيل الوجود، وان حكم المحجوب بإمكانه»[١].

أما ما يظهر من صورة التردّد والترجيح في الاختيار فهو محصور في هذا العالم، أما في علم الحقّ فكلُّ شيئ ثابت ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾[٢]. فللاختيار كما بيّنّا حكمان ووجهتان؛ وجهة إلى الظاهر وهو الحق ووجهة إلى المظاهر والممكنات وهو العالم، ومنشأ هذين الحكمين تجلّي الحق سبحانه في الماهيّات الممكنة وغير المجعولة، وهو إنّما يظهر فيها بحسبها لا بحسبه.

وعليه إذا تجلّى الحق في نشأةٍ من النشآت أو مرتبةٍ من المراتب فستلزمه أحكام تلك المرتبة، وبذلك أصبح من الممكن أن يوصف سبحانه بما توصف به الممكنات، ولكن ليس من حيث ذاته وبشكل مطلق بل من حيث تجلّيه في مظاهره. وعليه يكون الترجيح والتردّد مرتبطاً بهذا العالم وبالممكنات لا بالحق، لان ذلك ينافي وحدته الذاتية، كما يقول القونوي:

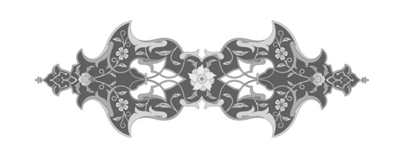
«إن للاختيار الإلهي حكمين: مقتضى أحدهما ما ذكرناه وهو الوجه المختصّ بالحق من حيث هو هو ومن حيث صرافة وحدته واستحالة توهّم الجهات المختلفة في جنابه، وله – أي للاختيار– حكم ووجه آخر يختصّ بالعالم. فالاختيار بالمعنى

(١) النفحات الإلهية: ص٨٢.

(٢) سورة القمر: آية٥٠.

الأول من حيث ما يصحّ إضافته إلى الحقّ ليس فيه إمكان ولا تردّد، بل الأولى من كلّ أمرين أو أمور يصدر من الحق دون رويّةٍ ولا تردّدٍ ولا قصدٍ ولا ترجيحٍ مقرونٍ بإمكان.

وهذا الاختيار الموصوف بما ذكرنا متى اعتُبر سريان حكمه في الممكنات ظهر بوصفٍ يوهم التردّد والإمكان وترجيح بعض الممكنات دون البعض، وكلّ ذلك ينافي الوحدة الصرفة الثابتة للحق من جميع الوجوه، فهو إذن من صفات العالم ومقتضاه»[1].



(١) النفحات الإلهية: ص٨٣.

السؤال وارتباطه بسرّ القدر

إذا كان الحقّ تعالى ما أنزل فيضه إلا بقدر ما يعلمه من استعداد عبده: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾[1]، وإذا كان تعالى أعطى كلّ شيء دفعةً واحدةً في الأزل بمقتضى عينه الثابتة واستعداداته ثمّ جعله وديعةً في خزائن السموات والأرض إلى أن يظهر في عالم الحسّ كما قال: ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[2]، وإذا كان تعالى إيضاً ما شاء إلّا ما علم به، وما علم إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه، فما معنى الدعاء إذاً؟ وما هو جدوى السؤال وطلب الحاجة من الحق تعالى في هذه الحالة؟

السؤال كما يبيّن معناه الإمام الخميني في شرح دعاء السّحر هو: «هو استدعاء السائل من المسؤول عنه بالتوجّه إليه لحصول ما يحتاج إليه من الوجود أو كمالات الوجود توجّهاً ذاتياً أو حالياً

---

(١) سورة الحجر: آية٢١.

(٢) سورة طه: آية٥٠.

باطناً أو ظاهراً بلسان الاستعداد أو الحال أو المقال»[١].

فالسؤال في الأصل هو لأجل طلب الحاجة، والحاجة منشؤها النقص، فلو لم يكن الإنسان يشعر بالنقص لما توجّه بالطلب لرفع نقصه. ولأن حركة الموجودات هي حركة دائمة من النقص إلى الكمال، لذا كان عليها أن تسأل وأن تطلب من الحقّ أن يفيض عليها هذا الكمال الذي يعتبر الوجود أول تجلّياته، وعليه لولا السؤال ما وجد موجود قطّ ولذلك قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[٢] يقول الإمام الخميني قدس سره:

«وسلسلة الموجودات وقبيلة الممكنات المفتاقات لفقرها واحتياجها ذاتاً وصفةً تتوجّه إلى القيّوم المطلق والمفيض الحق، وبلسان استعدادها تطلب الوجود وكمالاته من حضرته. ولولا هذا الاستدعاء لما أفيض عليها الفيض. وإن كان هذا الاستدعاء أيضاً من غيب الجمع، كما قال الشيخ الإعرابي والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس»[٣].

وأوّل سؤالٍ وقع في الوجود هو سؤال الأسماء الإلهية الظهور في حضرة الواحدية، ومن ثم سؤال الأعيان الثابتة الظهور في

(١) شرح دعاء السحر: ص١٢٧.

(٢) سورة ابراهيم: آية٣٤.

(٣) شرح دعاء السحر: ص١٢٧.

الحضرة العلمية، والحق استجاب دعاءها بواسطة الفيض الأقدس. ثمّ طلبت الأعيان الخارجية الظهور في حضرة الشهادة وعالم الحسّ فأجاب الحقّ طلبها من خلال الفيض المقدّس. يقول الإمام الخميني بهذا الخصوص أيضاً:

«وأول استدعاءٍ وسؤالٍ وقع في دار الوجود هو استدعاء الأسماء والصفات الإلهية بلسانٍ مناسبٍ لمقامها للظهور في الحضرة الواحدية من حضرة الغَيب المطلق، فأجابها بإفاضة الفيض الأقدس الأرفع والظلّ الأبسط الأعلى في الحضرة الجمعية، فظهرت الأسماء والصفات ... وبعد ذلك سؤال الاعيان الثابتة وصور الأسماء الإلهية ... ثم وقع استدعاء الأعيان الثابتة الممكنة بل الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لظهورها في العين والشهادة فأجابها بالفيض المقدّس والظلّ المنبسط على ترتيبها بتوسّطه»[١].

إذاً فالسؤال أو الدعاء أمر تكوينيّ وضروريّ لأجل الخروج من حيّز العدم الى الوجود، ولولاه لما ظهر أحدٌ. وسرّ القدر الذي هو اتّباع العلم للمعلوم كما ذكرنا لا ينافي السؤال والدعاء، لأن العلم إنّما يتبع المعلوم بناءً لسؤال هذا المعلوم في الأزل، وسؤاله تابع لقابليته ولسعته الوجودية، كما يقول

(١) شرح دعاء السحر: ص١٢٧.

ابن عربي: «ولولا ما أعطاه الاستعداد والسؤال ما سأل»[١].

فالسؤال ثلاثة أقسام: سؤال بلسان القال وهو السؤال اللفظي، وسؤال بلسان الحال وهو الباعث الذي يكون عليه السائل، والسؤال بلسان الاستعداد، وهو السؤال التكويني الذي يسأله كلّ موجودٍ والذي لولاه لم يخرج إلى حيّز الوجود. والدعاء لكي يُستجاب لا بدّ أن يقترن اللفظ بكلٍّ من الحال والاستعداد وإلا فسوف يتأخّر. يقول ابن عربي في فصوص الحكم:

«اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عن سؤالٍ (لفظي) في معيَّن وعن سؤالٍ غير معيّن. و منها ما لا يكون عن سؤال. وأما القسم الثاني وهو قولنا: «و منها ما لا يكون عن سؤالٍ» فالذي لا يكون عن سؤال فإنّما أُريد بالسؤال التلفّظ به، فإنه في نفس الأمر لا بدّ من سؤالٍ إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد»[٢].

والسائلون للعطايا الإلهية باللفظ صنفان :

الأول: عالم بما في علم اللّه وبما يعطيه استعداده.

الثاني: لا يعلم ما في علم اللّه وتقديره وما يعطيه استعداده.

(١) محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ هـ ش، ص ٥٩.

(٢) فصوص الحكم: ص٥٨.

والصنف الثاني على قسمين:

١- قسم بعثه على السؤال استعجاله لنيل الكمالات، وهو يطلبها قبل حلول وقتها. وهذا الدعاء والطلب اذا وافق استعداد الداعي فسوف ينال سؤله وإلا فلا.

٢- قسم آخر بعثه على السؤال الاحتياط لا العجلة. لعلمه بأن بعض المطالب سبق علم اللّه وقدره بها أنها لا تنال ولا تدرك إلا بالدعاء، لذا فهو يسأل احتياطاً، لأنه لا يعلم ما في علم اللّه، ولا يعلم ما يعطيه استعداده لأن اطّلاع الإنسان على استعداده لا يكون في الحقيقة إلا للكمّل من عباد اللّه. وعليه فهو يدعو احتياطاً لأن تحقّق المأمول من الممكن أن يقع ومن الممكن أن لا يقع أيضاً. فالدعاء إذا وافق الاستعداد استُجيب له، وإن لم يوافق تأخّر إلى حين. وإن كان نفس السؤال دليلٌ على وجود الاستعداد عند الداعي ولكن لكي يتحقّق المطلوب لا بدّ أن يقترن الحال بالاستعداد لتظهر الاستجابة في الخارج. يقول ابن عربي في أصناف السائلين:

«والسائلون صنفان: صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي، فإن الإنسان خُلق عجولاً. والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثمّة أموراً عند اللّه قد سبق العلم بأنها لا تُنال إلا بعد سؤال، فيقول: فلعلّ ما نسأله سبحانه يكون من هذا

القبيل، فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان.

وهو لا يعلم ما في علم اللّه ، ولا ما يعطيه استعداده في القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كلّ زمان فردٍ على استعداد الشخص في ذلك الزمان. ولولا ما أعطاه الاستعداد والسؤال ما سأل»[١].

والصنف الثاني أي الذين لا علم لهم بالاستعداد، إذا كانوا من أهل المراقبة، فغاية ما يمكن أن يصلوا إليه هو أن يعرفوا أن نفس التوفيق للدعاء دليل على وجود الإستعداد لديهم، وأن الحقّ تعالى يريد أن يستجيب لهم. فهؤلاء يعلمون من قبولهم للدعاء استعدادهم. أما إذا ترقّوا وأصبحوا ممن يعلمون ما في علم اللّه وما يعطيه استعدادهم فهؤلاء أتمّ معرفةً، لأنّهم كشفوا ما في الغيب فعاينوا أعيانهم الثابتة في علم اللّه، وعلموا استعداداتهم وقابلياتهم الأصلية، فهم يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه من الدعاء. وهذا الصنف كما يقول ابن عربي لا يسأل لا للاستعجال ولا للاحتياط، وإنما يسأل عبودية وإمتثالاً لأمر الربّ بالدعاء، فهو العبد الحقيقي.

«فغاية أهل الحضور (المراقبة) الذين لا يعلمون مثل هذا (أي لا علم لهم باستعدادهم)، أن يعلموه في الزمان الذي يكونون

(١) فصوص الحكم: ص٥٩.

فيه، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان، وأنهم ما قبلوه إلا باستعدادهم. وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم، وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه، وهذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف. ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالاً لأمر اللّه تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾[1]، فهو العبد المحض.

وليس لهذا الداعي همّة متعلّقة فيما يسأل فيه من معيّن أو غير معيّن، وإنما همّته امتثال أوامر سيده. فإذا اقتضى الحال السؤال(أي اللفظ) سأل عبوديّة، وإذا اقتضى (الحال) التفويض والسكوت سكت. فقد ابتُلي أيّوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم به، ثم اقتضى لهم الحال في زمانٍ آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه اللّه عنهم»[2].

فهذا الصنف من السائلين المطّلعين على استعداداتهم والعالمين بسرّ القدر، نظرهم على الدوام شاخص نحو أمر المولى، فإذا أدركوا أن اللّه يريد منهم الدعاء والسؤال دعوه عبوديّةً وامتثالاً لأمره، وإذا علموا أن اللّه يريد أن يبتليهم صبروا وسكتوا مدركين أن اللّه عاجلاً أم آجلاً سوف يكشف عنهم

(١) سورة غافر: آية ٦٠.
(٢) فصوص الحكم: ص٥٩.

هذا الضرّ لأن رحمته سبقت غضبه. وهذا كان حال نبي اللّه أيوب عليه السلام حيث أنه لم يسأل اللّه أن يرفع عنه البلاء لمعرفته باستعداده الحالي، ولعلمه بأن البلاء هو رحمة في صورة نقمة، إلى أن تيقّن بأن زمن البأساء قد بدأ بالانقضاء عندها توجّه شطر الحق تعالى ودعاه لكي يرفع عنه الضرّ والبلاء.

وأهل سرّ القدر لا يسألون الحق ولا يطلبون منه في بعض الحالات، لعلمهم بأن اللّه عالم بهم وبأحوالهم منذ الأزل، وهو قد قدّر لهم كلّ شيء بناءً لقابليتهم واستعدادهم وما أعطته عينهم الثابتة أزلاً وقبل وجودهم العينيّ، وأنّ القضاء الإلهي سابق على وجودهم، وهو سوف يصل إليهم كما قدّر لهم سواء أبوا أم قبلوا.

ولهذا السبب استعاضوا عن الدعاء والطلب بتهذيب النفس وتزكيتها حتى تصبح نفوسهم مستعدّةً لتجلّي الفيوضات الإلهية والأنوار القدسية فيشاهدوا الأمور ويعاينوها على حقيقتها وكما هي.

يقول القيصري معلّقاً على كلام ابن عربي في الفصوص:

«(وإنّما يمنع هؤلاء -أي الذين لا يسألون- عن السؤال، علمهم بأنّ للّه فيهم سابقة قضاء، فهم قد هيّأوا محلّهم لقبول ما يَرِد منه، وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم). أي لمّا علم هؤلاء

أن للّه في حقّهم حكماً في القضاء السابق على وجودهم، ولا بدّ أن يصل إليهم من الخير والشرّ والكمال والنقص وكلّ ما قدّر لهم في الأزل استراحوا من الطلب، ومنع علمهم هذا أن يسألوا اللّه شيئاً، واشتغلوا بتطهير المحلّ عن درن التعلّقات بالأمور الفانية، وقطع العلائق لتكون مرآة قلوبهم طاهرةً مجلوّةً، بحيث تظهر فيها أعيان الحقائق، وتقبل ما يرد من الحق عليهم من التجلّيات، ويبقى الوارد على طهارته، ولا ينصبغ بصبغ المحل، فيفيد (فيؤدي الى) غيبتهم عن نفوسهم وأغراضهم، فيفنوا في الحق ويبقوا ببقائه»[١].

أما بالنسبة لاستجابة الدعاء ومسألة الإسراع في الجواب فهما في الحقيقة أمران منفصلان. فالعبد إذاً وفّق للدعاء فالحق سوف يجيبه لا محالة لانه تعالى كتب على نفسه الرحمة وأن يجيب دعوة عبده إذا دعاه لقوله تعالى:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[٢]، ولقوله تعالى أيضاً: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[٣]. فالحق تعالى وعد بإجابة الدعاء فإذا دعاه العبد أجابه الحق في الحال «لبيك»، كما جاء عن رسول اللّه ﷺ: «**إذا قال العبد (يا ربّ)**

(١) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٣٠.

(٢) سورة البقرة: آية١٨٦.

(٣) سورة غافر: آية٦٠.

يقولُ اللَّه تعالى لبِّيك، وإِذا قالها ثانِياً وثالثاً قال اللَّه تعَالى: لبيْك عَبدِي سل تُعط»[١].

وعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ:

«**قال رسول اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم لِأَمِير المؤمِنين عليه السلام أَلا أُبَشِّرك، قال: بلى، إِلَى أَن قال: أَخبرنِي جبرئِيل أَنَّ الرجل من أُمّتي إِذا صلَّى عليّ وأَتبع بالصلاة على أهل بيتي فتِحت له أبواب السماءِ وصلّت عليه الملائكة سبعين صلاة وإنه (لمذنِب خطّأ) ثم تحاتُّ عنه الذنوب كما يتحاتّ الورق من الشجر ويقول اللَّه تبارك وتعالى لبَّيك عبدي وسعديك يا ملائكتِي أَنتُم تصلّون عليه سبعين صلاة وأَنَا أصلّي عليه سبعمائة صلاة وإذا صلى عليّ ولَم يتبع بالصَّلاة على أَهل بيتِي كان بينها وبين السَّماوات سبعون حجاباً ويَقول اللَّه تبارك وتعالى لا لبِّيك ولا سعديك يا ملائكتِي لا تصعدوا دعاءه إلّا أَن يلحق بالنَبي عترتهُ فلا يزال محجوباً حتَى يلحق بي أَهل بيتي**»[٢].

ولكنّ إجابة الدعاء لا تعني بالضرورة التعجيل بها، فقد يلبّي الحق دعوة عبده ومع ذلك يؤخّر له الإجابة إلى حين الوقت المعلوم. فالحق اذا علم من عبده تأخّر ظهور

(١) المحدث النوري: مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم ،١٤٠٨ ه ق،ج٥ ، ص ٢٢٠.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ ه ق، ج٧، ح١١٢٠، ص ٢٠٤.

الاستعداد الحالي عنده لتحقّق ما يريده ويسأل عنه، بسبب عدم موافقة استعداده الوقت الذي يسأل فيه، عندها سوف يؤخّر له حاجته إلى حين موافقة الوقت الاستعداد، وبالتالي لن يقدّر له التحقّق لأنه في علم اللّه لم يحن وقته بعد، فالدعاء لا يُستجاب إلا إذا وافق اللفظ الحال والاستعداد كما ذكرنا.

عن منصور الصيقل قال:

«قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام ربّما دعا الرجل بالدعاء فاستّجيب له ثم أخّر ذلك إلى حين، فقال عليه السلام: **نعم. قلت: ولم ذلك؟ ليزداد في الدعاء؟ قال** عليه السلام: **نعم»**[1].

وعن إسحاق بن عمّار قال:

«قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: **يُستجاب للرجّل الدعاء ثم يؤخّر؟ قال** عليه السلام: **نعم عشرين سنة»**[2].

إذا فاستجابة الحقّ لدعاء العبد تكون من أول الوقت، ولكن ظهور حكم هذه الاستجابة لدى الداعي إنّما يكون بحسب استعداده وقابليته. فإذا رأى الحق الاستعداد والقابلية عند

---

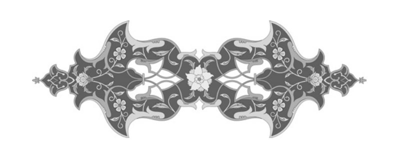
(١) الكافي: ج٢، ح٢، ص٤٨٩.

(٢) الكافي: ج٢، ح٤، ص٤٨٩.

عبده لتحقّق المسؤول أعطاه الحق سؤله وبلّغه مناه وأجابه في الحال.

يقول ابن عربي :

«والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء للقدر المعيّن له، فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة، وإذا تأخّر الوقت إما في الدنيا وإما في الآخرة تأخرت الإجابة، لا الإجابة التى هي لبّيك من اللّه فافهم»[١].



(١) فصوص الحكم: ص٦٠.

متى ينكشف سرّ القدر للعارف

إن العلم بالعين الثابتة حال ثبوتها في عدمها الذي هو سرّ القدر كما ذكرنا في بداية الفصل الثالث لا يحصل للسالك إلا بعد أن يقطع مرحلةً متقدمة جداً من السلوك يصطلح عليها العرفاء بالفناء في اللّه. فالسالك لكي ينكشف له سرّ القدر ويعاين الأشياء على حقيقتها ويشاهد قابليات الموجودات واستعداداتها لا بدّ أن يتحقّق بالفناء الذي هو عبارة عن إضمحلال كل ما سوى الحق وظهور الملك الإلهي المطلق: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1] فلا يكون في الوجود غيره تعالى. ويعرّف القاساني في شرح منازل السائرين الفناء فيقول:

«الفناء اضمحلال ما دون الحق علماً، ثم جحداً، ثم حقاً»[2].

ومقصوده من الفناء علماً أي» أن يعلم أن الحق هو عين الوجود

(١) سورة غافر: آية١٦.

(٢) كمال الدين عبد الرزاق القاساني: شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية ١٣٨١، ص٥٧٤.

من حيث هو وجود، فيكون ما عداه العدم المطلق»[١]. ومن الفناء جحداً أي أن «يعاين ذلك فيجحد (بـ) ما دون الحق لشهود الحق عين الحق»[٢]. ومن الفناء حقاً أي «بالوجود، يعني (أنه) يجد حقيقة الحق بالحق عند فناء رسمه بالكلية، فيجد الحق بالحق عين الكل، فلا يبقى لغير الحق رسم، فلا موجود إلا هو وحده»[٣].

فإذا فني العبد في الحقّ صار الحقّ سمع العبد وبصره و... كما في الحديث القدسيّ :

«ما تقرّب إليّ عبدٌ من عبادي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وإنه يتقرّب إليّ بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت إذا سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته»[٤].

وإذا أصبح الحق سمع العبد وبصره ولسانه ويده انكشف له سرّ القدر وصار من أهله لكونه صار فانياً في الحق بالكامل. وفناؤه فيه يعني أن المتصرّف هو الحق تعالى فيكون بصره بصر الحق فيشاهد ما في الحضرة العلمية ويرى ما قدّر له

---

(١) شرح منازل السالكين: ص٥٧٥.

(٢) شرح منازل السالكين: ص٥٧٥.

(٣) شرح منازل السالكين: ص٥٧٥.

(٤) أصول الكافي: ج٢ كتاب الإيمان والكفر، باب من آذى المسلمين، ح٨.

كما هو ثابت في علم اللّه تعالى. لذا يقول ابن عربي في الفتوحات في جوابه على سؤال: متى ينكشف للعارف سرّ القدر؟:

«سرّ القدر غير القدر وسرّه عين تحكّمه في الخلائق وإنه لا ينكشف لهم هذا السرّ حتى يكون الحق بصرهم فإذا كان بصرهم بصر الحق ونظروا للأشياء ببصر الحقّ حينئذٍ انكشف لهم علم ما جهلوه إذ كان بصر الحق لا يخفى عليه شيءٌ»(١).

إذاً فسرّ القدر لا يُدرك إلا بعد الفناء ومن أهم خصائص الفناء أنه يورث صاحبه الكشف فإذا فنى انكشف له لوح الواقع وعاين الأشياء على حقيقتها. وهذا الكشف عطاء واختصاص إلهيّ لا يهبه الحق تعالى إلا من ارتضى. فنبيّ اللّه عزير عَلَيْهِ السَّلَامُ كان قد سأل اللّه تعالى عن القدر ولكن اللّه تعالى ما أعطاه سؤله بل أراه كيفية إحياء الموتى كما يقول القيصري في شرح الفصوص:

«سأل (عزير عَلَيْهِ السَّلَامُ) اللّه أن يطلعه على سرّ القدر الذي هو العلم بالأعيان في حال ثبوتها في عدمها، وكيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور، فما أُعطي ذلك، فإنه مخصوصٌ باللّه وبمن أراد أن يطلعه، كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، بل

(١) الفتوحات المكية: ج٢، ص٦٥.

أراه كيفية الإحياء في نفسه، وما أراه الأعيان لا عين نفسه ولا عين غيره من أهل قريته»[١].

كما أن الفناء الذي يورث الكشف لا يحصل للسالك إلا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، وهو السفر من الحق إلى الحق بالحق. ففي هذا السفر تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الحقّ وصفاته وأفعاله، فيتجلّى له الحق بمقام الوحدانية فلا يرى سوى الحقّ.

يقول القيصريّ أيضاً في شرح الفصوص:

«وهذه المشاهدة (لسرّ القدر) لا تحصل إلا بعد الفناء التامّ في الحقّ والبقاء بعده ببقائه وتجلّيه له بالصفة العلمية ليكون من الراسخين في العلم، كما قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ وهذا اختصاص من الحق للعبد بحسب العناية السابقة، ولاتحصل هذه المرتبة إلا في السفر الثاني من «الأسفار الأربعة» التي تحصل لأهل اللّه، وهو السفر في الحقّ بالحقّ، فهم الواقفون على سرّ القدر»[٢].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٨٥.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٣٣.

سبب طيّ سرّ القدر والنهي عنه

العلم بالأعيان الثابتة والاطّلاع على ما في علم اللّه تعالى إذا كان أمراً ممكناً للسالك بشرط فنائه في الحق تعالى، فما معنى الروايات التي نهت عن البحث في سرّ القدر وحذّرت من عواقب الدخول فيه إذاً؟ فهناك العديد من الروايات عن أهل بيت العصمة والطهارة التي تحذّر من الغوص في هذا البحر لأن عمقه ما بين السماء والأرض، ولأنه من أسرار الحقّ التي لا يجيز كشفها لأحدٍ. ففي الحديث النبوي الشريف قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا ذُكر القدر فأمسكوا**»[1].

وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قال:

«**ألا إن القدر سرٌّ من سرّ اللّه وسترٌ من ستر اللّه وحرزٌ من حرز اللّه، مرفوعٌ في حجاب اللّه مطويٌّ عن خلق اللّه، مختومٌ بخاتم اللّه، سابقٌ في علم اللّه، وضع اللّه علمه عن العباد ورفعه فوق**

(١) بحار الأنوار: ج٥٥، ح٧٦، ص٢٧٦.

شهادتهم، لأنهم لا ينالونه بحقيقة (بحقيقته) الربّانية، ولا بقدرة (بقدرته) الصمدانية، ولا بعظمة (بعظمته) النورانية، ولا بعزّة (بعزته) الوحدانية، لأنّه بحر زاخر موّاجٌ خالصٌ للّه تعالى، عمقه ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيّات والحيتان، يعلو مرّةً ويسفل أخرى، في قعره شمس تضيئ لا ينبغي أن يطّلع إليها إلا الواحد الفرد، فمن تطّلع عليها فقد ضادّ اللّه في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف سرّه وستره، وباء بغضبٍ من اللّه، ومأواه جهنّم وبئس المصير»(١).

وروي أيضاً أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال له: «**أخبرني عن القدر؟ فقال** عليه السلام: **بحرٌ عميقٌ فلا تلجه.**

فقال(ثانية): يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟

فقال عليه السلام: **طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكه.**

فقال(ثالثة): يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟

فقال عليه السلام: **سرّ اللّه فلا تتكلّفه...**»(٢).

وعن مولى الموحّدين عليه السلام أيضاً في رواية أخرى سأله رجل عن القدر فقال عليه السلام:

---

(١) التوحيد:ح٣٢، ص٣٨٣ .

(٢) بحار الانوار:ج٥، ح٣٥، ص١١٠ .

«سرّ اللّه فلا تُفتّشوه. فقيل له الثاني: أنبئنا عن سرّ القدر يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: بحرٌ عميقٌ فلا تلحقوه(تلجوه). فقيل له أنبئنا عن القدر فقال ما يفتح اللّه للناس من رحمةٍ فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل لها»[1].

فظاهر هذه الروايات وغيرها النهي عن تناول موضوع القدر بالبحث والكلام، وهذا ما دفع بالبعض إلى إقفال هذا البحث واعتبار تناوله من المحرّمات الأكيدة. وحجّتهم في ذلك صريح ما ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة من النهي عن الدخول في هذا البحر المتلاطمة أمواجه والذي لا يُدرك قعره. هذا وإن كان الوقوف على ظاهر النص من الممكن أن يستشفّ منه هذا النهي، إلّا أن لهذه النصوص الشريفة توجيهاً آخر أكثر عمقاً وشمولية، بحيث أنه يعطيها بعداً وفهماً آخر.

١ - النهي مخصوص بعامّة الناس لكي لا يضلّوا:

فهذه الروايات الشريفة نهت عن تناول هذا البحث لخطورته على من ليست لديه الأهلية لفهم أسرار القدر، لأنه إذا فُهم خطأً فمن الممكن أن يقود إلى الجبر، وهو خلاف المنهج الحَقّ الذي أرساه أهل البيت عليهم السلام، وهو ما سوف يؤدّي إلى الانحراف عن جادّة الصواب. وعليه فإن النهي عن القدر إنما كان لفئةٍ من

(١) بحار الانوار:ج٥، ح٧٠، ص١٢٣.

الناس يُضلّهم الكلام في القدر ويُفسد دينهم ويمكن أن يوقعهم في الكفر والزندقة والعياذ بالله، دون غيرهم من عباد الله الكمّل أصحاب الاستعدادات، وأهل التزكية وتهذيب النفس وذوي القلوب والعقول القوية والفطرة السليمة والنيّات الخالصة للباري عزّ وجلّ. هؤلاء الذين تركوا متاع الدنيا وزهدوا فيها فكانت وجهتهم الحقّ وحده لا شريك له، وهؤلاء هم الموحّدون الحقيقيّون. يقول ابن أبي الحديد في شرح كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام عن القدر الذي قال فيه :

«(**طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكوه وبحرٌ عميقٌ فلا تلجوه وسرّ الله فلا تتكلفّوه...**) قد جاء في الخبر المرفوع «**القدر سرّ الله في الأرض**» ورُوي «**سرّ الله في عباده**». والمراد (به) نهي المستضعفين عن الخوض في إرادة الكائنات، وفي خلق أعمال العباد، فإنه ربّما أفضى بهم (إلى) القول بالجبر لما في ذلك من الغموض. وذلك أن العاميّ إذا سمع قول القائل: كيف يجوز أن يقع في عالمه ما يكرهه؟ وكيف يجوز أن تغلب إرادة المخلوق إرادة الخالق؟ ويقول أيضاً: إذا علم في القدم أن زيداً يكفر فكيف لزيدٍ أن لا يكفر! وهل يمكن أن يقع خلاف ما علمه الله تعالى في القدم؟! اشتبه عليه الأمر وصار شبهةً في نفسه، وقوي من ظنّه مذهب المجبّرة، فنهى عليه السلام هؤلاء عن الخوض في هذا النحو من البحث ولم ينه غيرهم من ذوي العقول الكاملة والرياضة

القوية والملكة التامّة ومن له قدرة على حلّ الشبهة والتفصّي عن المشكلات»[١].

ويقول الآقا ميرزا أبو الحسن جلوه في تعليقته على مقدّمة القيصري:

«يجب أن يعلم أن الاطّلاع على سرّ القدر يوجب التمكين والخضوع بالنسبة إلى الكامل، وفي الجاهل وفي النفوس المستكبرة المستبدّة يوجب الإلحاد والمفاسد التي هي لا تقاس بالإلحاد. وأيضاً يجب أن يعلم أن الصحيح المطابق للعقل والنقل: «أن لا يطّلع عليها إلا اللّه والواحد الفرد» وهو كامل كلّ عصر والكامل لما كان صاحب التمكين والدعوة، يرى الأمور موافقاً لقضاء اللّه، يوجب فيه الكمال»[٢].

ومن هنا يقول صدر الدين الشيرازي في تعليقه على هذا الحديث أيضاً أنه لا يمكن لأحد أن يحيط بسرّ القدر ما لم يتخلّص من أغلال هذه الدنيا، ويصبح قلبه معلّقاً بالحقّ وحده دون سواه .

«رُوي أنه قال النبي ﷺ:**(إذا ذكر القدر فأمسكوا)**، وذلك

---

(١) ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم،١٤٠٤ ه ق،ج١٩، ص ١٨١.

(٢) شرح فصوص الحكم: محمد داود القيصري الرومي، الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني، الناشر شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الاولى ١٣٧٥ هـ ش، ص٨١٩.

لأن القدر سرّ على طور أهل البحث ونطقهم البحثي وكلامهم البشريّ، فلا يتصوّر أن يحيط به أحد مادام كونه متعلّق القلب بالدنيا ولم يتخلّص عن أسرار الوهم وتغليطه. ومن جملة هذه الاشياء التي لا يكمن أن يصل إلى معرفتها الإنسان بفطنته البتراء وبصيرته الحولاء بل إدراكه يحتاج إلى ولادةٍ ثانيةٍ وفطرةٍ مستأنفةٍ وطورٍ آخر من العقل هي أمور القيامة وأحوال الآخرة لأنه يستحيل جواب السائل عنه على وجهه ما دام السائل مشتغل القلب بالدنيا مسحوراً بسحر الطبيعة»[١].

٢ـ النهي محصور في علل وأسباب الخلق:

ومن التوجيهات الأخرى التي يذكرها الشيخ المفيد لهذه الروايات أن النهي عن الكلام في القدر إنّما هو نهيٌ عن الكلام في خلق اللّه، وفي الأمور التي تعبدنا الحقّ بها ونهى عن البحث في عللها وأسبابها، لأنه لا يجوز القول لم خلق اللّه هذا بهذا الشكل وذاك بهذا الشكل، أو أنه لمَ فرض علينا هذا الأمر ونهانا عن ذاك...؟ وغيرها من الأمور التي تعبّدنا الحق تعالى بها.

«أما الأخبار التي رواها أبو جعفر رحمه اللّه في النهي عن الكلام في القضاء والقدر فهي تحتمل وجهين:

(١) صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، بستان كتاب، قم، ص ٤٩٥.

أحدهما: أن يكون النهي خاصّاً بقومٍ كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلّهم عن الدين ولا يصلحهم في عبادتهم إلا الإمساك عنه وترك الغوص فيه، ولم يكن النهي عنه عامّاً لكافّة المكلّفين، وقد يصلح بعض الناس بشيء ويفسد به آخرون ويفسد بعضهم بشيء ويصلح به آخرون، فدبّر الأئمة عليهم السلام أشياعهم في الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه.

والوجه الآخر: أن يكون النهي عن الكلام في القضاء والقدر النهي عن الكلام فيما خلق اللّه تعالى، وعن علله وأسبابه، وعمّا أمر به وتعبّد وعن القول في علل ذلك، إذ كان طلب علل الخلق والأمر محظوراً لأن اللّه سترها عن أكثر خلقه.

ألا ترى أنه لا يجوز لأحدٍ أن يطلب لخلقه جميع ما خلق عللاً مفصّلات فيقول لم خلق كذا وكذا؟ حتى يعدّ المخلوقات كلها ويحصيها، ولا يجوز أن يقول لم أمر بكذا ؟ أو تعبّد بكذا ؟ ونهى عن كذا ؟ إذا تعبّده بذلك وأمره لما هو أعلم به من مصالح الخلق ولم يطلع أحداً من خلقه على تفصيل علل ما خلق وأمر به وتعبّد .

وإن كان قد علم في الجملة أنه لم يخلق الخلق عبثاً وإنّما خلقهم للحكمة والمصلحة ودلّ على ذلك بالعقل والسمع فقال

سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[١]، وقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾[٢]، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[٣] يعني بحقٍّ ووضعناه في موضعه... فلما خفت هذه الوجوه وكانت مستورةً عنّا ولم يقع دليل على التفصيل فيها، وإن كان العلم بأنها حكمة في الجملة، كان النهي عن الكلام في معنى القضاء والقدر، وإنّما هو نهي عن طلب عللٍ مفصّلةٍ، فلم يكن نهياً عن الكلام في معنى القضاء والقدر»[٤].

٣- النهي عن القدر لأن له نسبةً إلى ذات الحق:

ومن الأسباب التي لأجلها نُهي عن القدر هو أن لعلم القدر نسبة إلى ذات الحق عزّ وجلّ وإلى ما قدّره تعالى في علمه، لذا كان الراسخون في العلم وحدهم من لهم القدرة على الاطّلاع على القدر بواسطة الكشف والشهود كما ذكرنا، ولكن شريطة أن لا يطلبوا هم من تلقاء أنفسهم هذا الكشف، لأنه عطاء واختصاص إلهيٌّ لا يهبه الحق تعالى إلا لمن ارتضى. فكلّ من طلبه وهو غير حائز على الشروط المطلوبة من الاستعداد الخاصّ والقابلية السليمة فقد عصى اللّه تعالى، كما يقول ابن عربي في فتوحاته:

---

(١) سورة الدخان: آية ٣٨.

(٢) سورة المؤمنون: آية١١٥.

(٣) سورة القمر: آية ٤٩.

(٤) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية، ج٥، ص٥٧.

«فالسبب الذي لأجله طوى علم القدر هو أن له نسبةً إلى ذات الحق ونسبةً إلى المقادير، فَعَزّ أن يعلم عِزُّ الذات وعَزَّ أن يُجهل لنسبة المقادير فهو المعلوم المجهول، فأعطى التكليف في العالم، فاشتغل العالم بما كلّفوا ونهوا عن طلب العلم بالقدر. ولا يعلم إلا بتقريب الحقّ وشهوده شهوداً خاصّاً لعلم هذا المسمّى قدراً. فأولياء اللّه وعباده لا يطلبون علمه للنهي الوارد عن طلبه فمن عصى اللّه وطلبه من اللّه وهو لا يعلم بالنظر الفكريّ فلم يبق إلا أن يعلم بطريق الكشف الإلهي. والحقّ لا يقرّب من عصاه بمعصيته، وطالب هذا العلم قد عصاه في طلبه، فلا ينال من طريق الكشف، وما ثَمَّ طريق آخر يعلم به علم القدر. فلهذا كان مطويّاً عن الرسل فمن دونهم. وإن نزع أحد إلى أنّ السائل اعتبر بسؤاله معنى الرسالة فمن حيث إنّهم رسل طُوى عنهم في هذه المرتبة ومن دونهم فمن أرسل إليهم، وذلك هو التكليف فسدّ اللّه باب العلم بالقدر في حال الرسالة فإن علموه فما علموه من كونهم رسلاً بل من كونهم من الراسخين في العلم»[1].

٤ ـ النهي عنه هو نهي عن طلب الاحاطة:

إن النهي عن علم القدر هو نهي عن طلب الإحاطة التامّة بهذا العلم بجميع أبعاده وحقائقه، لأنه من المحال أن يحيط أحد

---

(١) الفتوحات المكية: ج ٢، ص٦٤.

بهذا العلم، لأنه يعني أن العالم به سيعلمه كما يعلم الحقّ به، وبذلك سيشارك الحقّ في علمه بالأشياء. والعبد إذا علم بالقدر كما يعلمه الحقّ إذاً لاستقلّ العبد عن الحق في علمه بالأشياء وما كان بحاجة إليه، وهذا خلاف العبودية له تعالى وفقره إليه ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]. نعم للسالكين نصيب من هذا العلم ولكن كلٌّ بحسبه وعلى قدر استعداده كما يقول ابن عربي في الفتوحات:

«وأما من يرى أن القدر معلوم لمن فوق مرتبة الرسل من الملائكة أو من شاء اللّه من خلقه الذي لا علم لنا بأجناس خلقه، فيكون طيّه حتى لا يشارك الحق في علم حقائق الأشياء من طريق الإحاطة بها، إذ لو علم أي معلوم كان بطريق الإحاطة من جميع وجوهه كما يعلمه الحقّ لما تميّزً علم الحقّ عن علم العبد بذلك الشيء، ولا يلزمنا على هذا الإستواء فيما علم منه فإن الكلام فيما علم منه على ذلك فإن العبد جاهل بكيفيّة تعلّق العلم مطلقاً بمعلومه فلا يصحّ أن يقع الإشتراك مع الحق في العلم بمعلوم ما، ومن المعلومات العلم بالعلم، وما من وجه من المعلوماتً إلا وللقدر فيه حكم لا يعلمه إلا اللّه. فلو علم القدر عُلمت أحكامه ولو عُلمت أحكامه لاستقلّ العبد في العلم بكل شيءٍ وما احتاج إلى الحقّ في شيءٍ وكان الغنى له على

(١) سورة فاطر: آية١٥.

الإطلاق. فلمّا كان الأمر بعلم القدر يؤدّي إلى هذا طواه اللّه عن عباده فلا يعلم»[1].

٥ـ النهي عنه لأن طبيعة الانسان تقتضي البوح:

إن النهي عن سرّ القدر ليس مطلقاً بل لأجل عدّة محاذير كما بيّنا حتى الآن والتي من ضمنها أيضاً الطبيعة الإنسانية المجبولة علًى البوح بالامور وإفشائها طلباً للمدح والرفعة بين الناس. ولأن هذا العلم لا ينبغي أن يطّلع عليه إلا من حاز على الأهلية وتوفّرت فيه الشروط المطلوبة كان من اللازم النهي عنه خوفاً من إفشائه فيطّلع عليه من ليس لديه الأهلية لذلك فيضلّ عن جادّة الحقّ واللّه يريد الهداية لعباده لا الضلالة. أما لو كان لدى السالك الاستقامة المطلوبة وكان من أهل السرّ ومن الذين يكتمون السرّ أيضاً فلا ضير في طلب علم القدر كون الضرر منتفٍ في هذه الحالة.

يقول ابن عربي:

«ومن الأسباب التي لأجلها طوى (الحق) علم ذلك عن الإنسان لكون ذات الإنسان تقتضي البوح به لأنه أسنى ما يمدح به الإنسان ولا سيّما الرسل فحاجتهم إليه آكد من جميع الناس لأن مقام الرسالة يقتضي ذلك، وما ثمّ علم ولا آية أقرب دلالةً على صدقهم من مثل هذا العلم.

قال رسول اللّه ﷺ فيما وصف ربّه به مما أوحى إليه به أنه: «**لا شيء أحبّ إلى اللّه تعالى من أن يمدح**»، ولا مدحة فوق المدحة بمثل هذا، ثم إن اللّه خلق آدم على صورته فلا شيء أحبّ إلى العبد من أن

---

(١) الفتوحات المكية: ج ٢، ص٦٥.

يمدح ويُثنى عليه، وأسنى ما يُمدح به العبد العلم باللّه وعلمه بالقدر (هو) علمه باللّه، فلو فُتح للعبد الإنساني العلم بالقدر وقد أُمر بالغيرة فيه وطيّه عمّن لا ينبغي أن يظهر عليه وكان الإنسان وهو مجبول على حب المدح، والرسالة تعطي الرغبة في هداية الخلق أجمعين ولا طريق للهداية أوضح من هذا الفن.

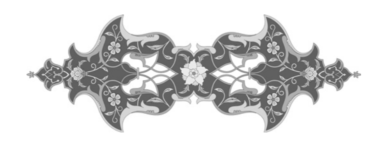
فالذي كانوا يلقونه من الكتم من الألم والعذاب في أنفسهم لا يقدّر قدره، فخفّف اللّه عن الرسل مثل هذا الألم فطواه عنهم. فإن جميع العالم ممّن له قوّة على إيصال ما في نفسه من الأمور إلى الخلق يكتمون علم مثل هذا وغيره إذا كان عندهم، إلا الجنّ والإنس، فإن النشأة من هذه القوى العنصريّة تقتضي لهم ذلك، فمن كتم منهم فإنّما يكتم على كرهٍ ممّا ينبغي أن يُمدح به إذا بثّه»[١].

لذا ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام إن أعلم الناس بالقدر أسكتهم عنه ففي الرواية:

«مرّ أَمير المؤمنِين عليه السلام على قوم من أَخلاط المسلمين ليسِ فيهم مهاجريٌّ ولا أَنصاريٌّ وهم قًعودٌ في بعض المساجد في أَوّل يومٍ من شعبان فإذا هم يخوضون في أَمر القدر وغيره ممّا اختلفً النَّاس فيه، قد ارتفعت أَصواتهم واشتدَّ فيه جدالهم فوقف عليهم وسلّم فردّوا عليه ووسّعوا له وقاموا إليه يسأَلونه القعود إليهم فلم يحفل بهم ثمّ قال لهم وناداهم:

(١) الفتوحات المكية: ج ٢، ص٦٥.

يا معشر المتكلّمين أَلم تعلموا أَنَّ للّه عباداً قد أَسكتتهم خشيته من غير عيٍّ ولا بكم، وإنّهم لهمُ الفصحاء العقلاء الأَلبّاء العالمون باللَّه وأَيَّامه، ولكنَّهم إذا ذكروا عظمة اللَّه انكسرت أَلسنتهم وانقطعت أَفئدتهم وطاشت عقولهم وتاهت حلومهم إعزازاً للَّه وإعظاماً وإجلالاً، فإذا فاقوا من ذلك استبقوا إلى اللَّه بالأعمال الزاكية يعدّون أَنفسهم مع الظالمين والخاطئين وإنهم براءٌ من المقصّرين والمفرّطين، أَلا إنهم لا يرضون للّه بالقليل ولا يستكثرون للّه الكثير ولا يدلُّون عليه بالأعمال فهم إذا رأَيتهم مهيّمون مروَّعون خائفون مشفقون وجلون، فأَين أَنتم يا معشر المبتدعين أَلم تعلموا أَن أَعلم الناس بالقدر أَسكتهم عنه وأَن أَجهل الناس بالقدر أَنطقهم فيه»[1].



(١) مستدرك الوسائل: ج ٧، باب استحباب الاستغفار والتهليل، ص٥٤٢.

أقسام المطّلعين على سرّ القدر

النتيجة التي وصلنا اليها حتى الآن أن بإمكان العارف الذي وهب نفسه للحق ويمّم وجهه شطره تاركاً زخرف هذه الدنيا الفانية ومعرضاً عن زينتها وشهواتها حتى انخلع عن جلباب الطبيعة واكتسى برداء الآخرة بأنوارها القدسية ونفحاتها الإلهية، أن يطّلع على سرّ القدر وأن يكون من أهله ومن الذين أطلعهم الحقّ تعالى على خزائن علمه. والمطّلعون على سرّ القدر صنفان؛ صنف يعلمه على نحو الإجمال وصنف آخر على نحو التفصيل.

فالمطّلع عليه على نحو الإجمال هو الذي يعلم ما في علم اللّه بشكل مجمل دون الدخول في التفاصيل. أما الذي يطّلع عليه بشكلٍ مفصّلٍ فهو الذي يعلم ما في علم اللّه بشكل مفصّل وجزئيّ. وهذا الصنف على قسمين أيضاً: منهم من يطّلع على علم اللّه من خلال اطّلاعه على عينه الثابتة ولكن لا عن طرق الكشف والعيان بل عن طريق العلم الإجماليّ الذي يلقيه الحق

في روع السالك بأنّ كلّ ما يجري عليه هو من اقتضاء عينه الثابتة بحيث يصبح لديه يقين بذلك ولكن من غير أن يطلعه الحقّ على عينه الثابتة كشفاً وشهوداً.

والصنف الثاني أعلى درجةً من الأول وهو الذي يطلعه الحق على عينه الثابتة فيعاين ما فيها شهوداً ويطّلع على ما هو ثابت فيها ويعرف علم اللّه فيه كيف كان منذ الأزل، وما اقتضته عينه الثابتة في الأزل. وهذا العارف إذا كانت عينه الثابتة مظهراً لاسم كليٍّ من الأسماء صار مطّلعاً على الأعيان الثابتة الأخرى في عين اطّلاعه على عينه الثابتة بحسب سعة هذا الإسم الكلي وإحاطته، حتى إذا كان مظهراً للإسم الأعظم «**اللّه**» صار مطّلعاً على جمع الأعيان الثابتة الأخرى.

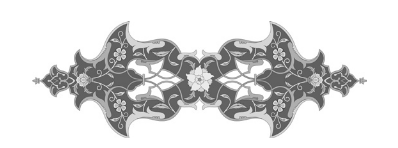
يقول القيصري في شرحه على الفصوص معلّقاً على كلام ابن عربي حول أقسام المطّلعين على سرّ القدر:

«(وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك) أي سرَّ القدر (مجملا، ومنهم من يعلمه مفصّلاً. والذي يعلمه مفصّلاً أعلى وأتمّ من الذي يعلمه مجملا فإنه) أي الذي يعلمه مفصّلاً (يعلم ما في علم اللّه فيه) أي في شأن العبد من أحوال عينه الثابتة.

وذلك يكون (إما بإعلام اللّه إياه بما أعطاه عينه من العلم به)

أي بأن يلقيه في روحه وقلبه ويعلمه بأن عينه الثابتة تقتضي هذه الأحوال المعيّنة من غير أن يطلعه على عينه كشفاً.

(وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى) فيشاهدها ويطّلع عليها وعلى لوازمها وأحوالها التي تلحقها في كل مقام ومرتبة. فإن كانت عينه مظهراً للإسم الجامع الإلهي، كعين نبيّنا وعين خاتم الأولياء صلوات اللّه عليهم، كان مطّلعاً بجميع الأعيان من عين اطّلاعه على عينه لإحاطة عينه بها، كإحاطة الإسم الذي هو مظهره بالأسماء كلّها. وإن كان قريباً منه في الإحاطة، كان مطّلعاً على حسبه. و إن لم يكن له إحاطة أصلا، لا يطّلع إلا على عينه فقط»[1].



(١) شرح فصوص الحكم:ج١، ص٣٣٣.

آثار الاطّلاع على سرّ القدر

الاطّلاع على سرّ القدر يورث الراحة والعذاب معاً، فهو يورث الراحة لأنه يكشف لصاحبه أن كلّ ما يجري عليه هو نتيجة لما هو مقدّر له في لوح الواقع، وأن ما من شيء يسجّل في لوح القدر الا على ما اقتضته عينه الثابتة في الأزل، وما اقتضته عينه في الأزل لا يمكن أن يتخلّف لأنه أمر ذاتي. فيحصل لديه اطمئنان بأن كلّ ما هو ثابت في عينه لا بدّ أن يحصل فيستريح عن الطلب، وإذا طلب أجمل في طلبه.

وهو يورث العذاب أيضاً كما يقول القيصريّ لأن عين العارف الثابتة قد تطلب أموراً لا تناسب حاله، كأن يكون طالباً في الحال الإخلاص أو التوحيد أو الاستعداد التام لنيل الكمالات والفيوضات، إلا أن الوقت لم يحن بعد لتحقّق هذه الأمور، فيتألم أشدّ الألم وهو لا يقوى على فعل شيء سوى الصبر وانتظار الفرج.

«العلم بسرِّ القدر يعطي لصاحبه الراحة الكلية، لأن العلم بأن الحقّ ما حكم عليه في القضاء السابق إلا بمقتضى ذاته، ومقتضى الذات لا يمكن أن يتخلّف عنها سبب به يحصل الاطمينان، على أن كلّ كمال تقتضيه حقيقته وكلّ رزق صوريٍّ ومعنويٍّ تطلبه عينه لا بد أنْ يصل إليه كما قال ﷺ: «**إن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفسه حتى تَستكمل رزقها فاتقوا اللّه وأجملوا في الطلب**»[1].

فيستريح عن تعب الطلب، وإن طلب أجمل في الطلب، ولا يخاف من الفوات، ولا ينتظر لعلمه بأن اللّه في كلّ حين يُعطيه من خزائنه ما يناسب وقته، فهو واجد دائماً من مقصودِه شيئاً فشيئاً، وما لا يحصل له لا يراه من الغير، فيحصل له الراحة العظيمة.

وكذلك (العلم بسرّ القدر) يُعطى العذاب الأليم، لأن صاحبه قد يكون مقتضى ذاته أموراً لا تلائم نفسه، كالفقر وسوء المزاج وقلّة الاستعداد، ويرى غيره في الغنى والصحّة والاستعداد التام، ولا يرى سبباً للخلاص، إذ مقتضى الذات لا يزول، فيتألم بالعذاب الأليم. فالعلم بسرّ القدر يعطي النقيضين: الراحة وعدمها، والألم وعدمه»[2].

(١) الكافي: ج٢، ص٧٤.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٧٧.

ومن الآثار المهمّة لسرّ القدر أنه يورث صاحبه العبودية فلا يدّعي لنفسه شيئاً بل يرى أن كلّ ما يجري عليه هو من الحق وبفضل الحق عليه. فلا يجد لنفسه من الأمر شيء كما يقول الحق تعالى في كتابه العزيز: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[١] بل يشاهد أن الأمر كلّه منه وإليه وأن العبد ليس سوى وعاء تجلياته وفيوضاته، وأنه مظهر الحق الذي من خلاله ظهر في هذا العالم بحسب سعة وعائه الوجودي.

فسرّ القدر حلقة وسطية تربط بين الربوبية والعبودية، ولذلك قال الإمام الصادق عليه السلام: «**العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد في الربوبية، وما خفي عن الربوبية أصيب في العبودية**»[٢].

والسالك إذا فنى في الحق وذهل عن كلّ ما سواه شاهد وعاين أن العالم كلّه ليس سوى الحق ومظاهره، وليس له طريق الى هذه المعاينة سوى أداء ما افترضه الحق عليه من الواجبات الشرعية، حتى إذا امتزج عمله بالإخلاص فصار الحقّ هو مطلوبه الأوحد تجلّت أنوار التوحيد على قلبه فيرى في البداية أن العالم هو سمع الحق وبصره ويده ورجله، وإذا ارتقى في أداء الواجبات ووصل إلى مقام النوافل ترقّى في شهوده أيضاً فيرى أن الحقّ هو بصر العبد وسمعه، كما في الحديث القدسي:

---

(١) سورة آل عمران: آية١٢٨.

(٢) مصباح الشريعة: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ ه ق، الباب الثاني، ص٧.

«ما تقرّب إليّ عبدٌ بشيء أحبّ إلي ممّا افترضت عليه وإنه ليتقرّب إليّ بالنافلة حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته»[١].

يقول ابن عربي في الفتوحات:

«سرّ القدر وساطة الحق بين المؤثّر والمؤثّر فيه والأثر، فينسب الأثر إليه وهو ما أوجده إلا على ما كان عليه، ولا شيء منه في يديه، ما حكم فيه إلّا بما أعطاه من ذاته في ذاته، وفي جميع أحواله وأسمائه وصفاته، والذي يختصّ بالموجود أعطى الوجود والشهود، وهي نسب لا أعيان، وتكوينات لا أكوان، والعين هي العين لا أمر زائد فالشأن واحد، فمن سرّ القدر كان العالم سمع الحق والبصر، وهذا العلم هو الذي يعطيه إقامة الفرائض المشروعة، الواجبة المسموعة كما أعطت النوافل أن يكون الحقّ سمعك وبصرك. فحقّق فيما أبديته لك نظرك، فإنّك إذا علمت حكمت ونسبت ونصبت وكنت أنت أنت. وصاحب هذا العلم لا يقول قطّ أنا اللّه وحاشاه من هذا حاشاه، بل يقول أنا العبد على كلّ حالٍ واللّه الممتّن عليّ بالإيجاد وهو المتعال»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة: ج٤، ص٧٢.

(٢) الفتوحات المكية: ج ٤، ص٣٤٤.

خلاصة البحث

الوجود عند العارف هو الحقّ وهو واحد ووحدته لا تنفي الكثرة. فالهوية الغيبية وكنه الذات الإلهية غير المعروفة وغير المدرَكة عندما أرادت أن تخرج من مقام غيبها وبطونها قامت وتنزّلت من مقام إطلاقها، وهذا التنزّل هو ما يصطلحون عليه بالظهور، وهو صيرورة المطلق متعيّناً. وهذا التعيّن هو أول كثرةٍ وقعت في الوجود وهو منشأ كلّ الكثرات العلمية والعينية الأخرى. ومنشأ هذا التعيّن هو علم الحقّ بذاته، لأنه إذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له، وكلّ معلومٍ هو متعيَّن، والتعيّن في الحقيقة هو عبارة عن وجودٍ زائد صفةً، والصفة التي أوجدت هذا التعيّن الأوّل هي الوحدة الحقيقية، فمن خلال علم الحقّ بوحدته الحقيقية حصل التعيّن الأوّل.

ولهذا التعيّن الأوّل ظهور وبطون، بطونه هو الأحديّة وهو مقام رفض التعيّنات، وظهوره هو الواحدية وهو مقام جمع التعيّنات الأسمائية والصفاتية.

وعلم الحقّ بذاته يستلزم العلم بكمالات ذاته وهذا العلم في مقام البطون والإجمال يكون سبباً لتحقّق الأعيان الثابتة، وفي مقام الظهور والتفصيل سبباً لتحقّق الأعيان الخارجية (عالم العقل والمثال والحس).

الأعيان الثابتة هي لوازم الأسماء الإلهية في حضرة الواحدية، وهي عبارة عن تعيّن حقيقة كلّ موجودٍ في علم الحق، ومن هنا قالوا أن الأعيان الثابتة هي مظهر اسم العليم، فالوجود عندما يتجلّى بصفةٍ ما فإنه يتعيّن ويصبح في عالم الواحدية حقيقةً من الحقائق الأسمائية وصورة هذه الحقيقة الأسمائية في علم الحقّ تُسمّى بالعين الثابتة، وهذه الأعيان الثابتة كما أنها صور الأسماء الإلهية فهي حقائق الأعيان الخارجية أيضاً. ومن يطّلع على هذه الأعيان الثابتة فسوف يطّلع على علم اللّه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا العلم بالأعيان الثابتة هو الذي يسمّيه العرفاء بسرّ القدر.

وسرّ القدر هو غير ما يصطلحون عليه بالقضاء والقدر، بل القضاء الذي هو حكم اللّه في الأشياء، والقدر الذي هو توقيت حصول الأشياء، كلاهما مترتّبان على العلم بالعين الثابتة لكلّ موجود.

وما تقبله هذه العين من الفيض الإلهي مردّه الى قابلية كلّ

عين واستعداداتها الذاتية، ومن هنا ظهر التفاوت والإختلاف بين الأعيان. والتدبير الإلهي إنّما يقع على هذه الأعيان بحسب ما هي عليه في العلم، فلا يعطيها إلا بمقدار ما أعطته عينها بحسب قابليتها، فكلّ ما هو مقدّر على الأعيان هو منها، وهذا هو سرّ القدر، ومن هنا صار قضاء اللّه وتقديره للأشياء بناءً على ما هي عليه في علمه الأزليّ وما أعطته أعيانها الثابتة بحسب سعتها وقابليتها الوجودية.

وعلم الحقّ تعالى بالعين الثابتة لا يسلب الإنسان الاختيار لأن علم الحق كاشف عن معلومه لا أنه مؤثّر فيه، فهو كاشف عن المعلوم (أي العين الثابتة) وما هو عليه في الأزل بناءً على ما أعطاه هو في نفسه بحسب استعداده. ومن جهةٍ أخرى إذا ما عدنا إلى الرؤية التوحيدية التي تحكم نظرة العارف للوجود يصبح الأمر أوضح، فالعارف يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود والوجود عنده واحدٌ لا شريك له، ولكن هذه الوحدة لا تنفي الكثرة مطلقاً، نعم هي تنفي الكثرة إذا ما أخذت بشكل مستقلٍّ ومنفصلٍ عن الحقّ، أما إذا ما اعتبرت أنها تعيّناته وشؤونه ومظاهره فهي ليست معدومةً ولا وهماً أو سراباً، لذا قالوا أنه ليس في الوجود إلا الحقّ وأسماؤه وصفاته وفعله.

ولأنه ليس في الوجود إلا الحق وشؤونه صار للاختيار

وجهتان: وجهة إلى الحقّ لكونه هو الظاهر، ووجهة إلى العبد لكونه هو المظهر، وإذا صار الإنسان مظهر الحقّ وتجلّيه الأتمّ صار بالإمكان نسبة الفعل إلى كلٍّ من الحقّ والعبد معاً، إلى الحقّ لكونه هو الفاعل وإلى العبد كونه هو القابل، وهذه هي حقيقة الأمر بين الأمرين عند العارف. فكلّ ما يُنسب إلى الحقّ يُنسب إلى العبد ولكن تأدّباً وعبوديةً تُنسب الكمالات إليه تعالى وتُنسب النقائص إلى المظاهر والتعيّنات، وعليه فالاختيار الإنساني هو ظلّ اختيار الحق لأن وجوده هو ظلّ وجود الحق عزّ اسمه. ومن هنا يصحّ أن نقول أن نظرية الأمر بين الأمرين تعود في عمقها إلى نظرية الوحدة الشخصية للوجود التي يؤمن بها العارف.

أما سرّ النهي عن البحث في سرّ القدر والتحذير الشديد من الورود فيه بحسب ما ورد في الروايات الشريفة فهو ليس بشكلٍ مطلقٍ بل مقيّد بأسبابٍ إذا ما ارتفعت صحّ الدخول فيه، منها:

- أن النهي مخصوص بعامّة الناس لكي لا يضلّوا بسبب حساسية الموضوع وحاجته إلى سليقةٍ خاصّةٍ لفهمه وإلى مقدّماتٍ أساسيةٍ لإدراكه.

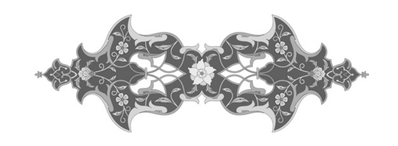
- أن النهي عنه لأجل الحؤول دون الحديث عن الأمور التي تعبّدنا الحق بها ونهى عن البحث في عللها وأسبابها.

- أن النهي عنه لأن له نسبةً إلى ذات الحقّ تعالى وهو ما يعزّ الإطّلاع عليه وكشفه إلا لأهله من الأولياء والأنبياء والراسخين في العلم.

- أن النهي عنه هو نهيٌ عن طلب الإحاطة التامّة بعلمه تعالى، فهو مُحال وخلاف العبودية والفقر الذاتي للموجودات.

- أن النهي عنه بسبب طبيعة الإنسان التي تقتضي البوح والإفشاء وقلّة الصبر.

وعليه فليس النهي عن الدخول في موضوع سرّ القدر بشكل مطلق وإنما للأسباب والعلل التي أوردناها، فلو تمكّن أحدٌ من تجاوز هذه الأسباب والعقبات وتحقّق بالشروط والآداب اللازمة والمطلوبة عندها سيكون ممّن أنعم اللّه عليه بفرصة الإطّلاع على سرٍّ من أسرار علوم الأنبياء والأولياء واللّه الموفّق والمستعان.



مصادر البحث

١- القيصري داود بن محمد: شرح فصوص الحكم، تحقيق آية اللّه حسن زاده الآملى، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

٢- الآملى حيدر:المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية،١٣٦٧ش.

٣- الفناري محمد بن حمزة: مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش.

٤-الآملى حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ش.

٥- الأصفهاني صائن الدين ابن تركه: تمهيد القواعد، تقديم

وتصحيح السيد جلال الآشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة،١٣٨١ ش.

٦- الخميني روح اللّه: مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة.

٧- الآملي حيدر: جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ش.

٨- الخميني روح اللّه: شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، رمضان ١٤١٦.

٩- الخميني روح اللّه: وصايا عرفانية، إعداد السيد عباس نور الدين، مركز بقية اللّه الأعظم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٠- الطهراني محمد الحسين الحسيني: رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الالباب، ترجمة السيد عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء، بيروت،١٤١٧ق.

١١- العلامة المجلسي محمد باقر: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤ ق.

١٢- الكليني محمد بن يعقوب: الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ ش.

١٣ ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.

١٤- الخميني روح اللّه: رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.

١٥- الخميني روح اللّه: الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨٦.

١٦- الشيخ الصدوق: كتاب التوحيد، جماعة المدرسين، قم.

١٧- ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ ش.

١٨- المحدث النوري ميرزا حسين: مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم ، ١٤٠٨ق.

١٩- الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ ق.

٢٠- القاساني عبد الرزاق: شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية١٣٨١ ش.

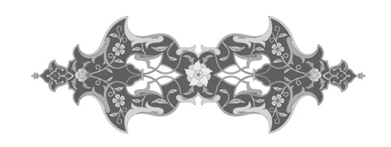
٢١- ابن ابي الحديد عبد الحميد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم، ١٤٠ ق.

٢٢- الشيرازي صدر الدين: المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، بستان كتاب، قم.

٢٣- مصباح الشريعة: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ق.

٢٤- الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية.

٢٥- الخميني روح اللّه: الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٨م.



المحتويات